OVIDIU PANAITE

STUDII DE TEOLOGIE ISTORICĂ

DE LA CONFIGURAȚIA ISTORICO-DOCTRINARĂ A CREȘTINISMULUI PRIMAR LA REDEFINIRILE MODERNE ALE SACRULUI

UNIVERSITAS NAPOCENSIS
ROMANIA
PRESA UNIVERSITARĂ

Ovidiu Panaite

Studii de teologie istorică

De la configurația istorico-doctrinară
a creştinismului primar la redefinirile
moderne ale sacrului

COLECŢIA *HISTORIA ECCLESIASTICA & PATRISTICA*
CENTRUL DE CERCETĂRI INTERRELIGIOASE
ŞI DE PSIHOPEDAGOGIE CREŞTINĂ DIN ALBA IULIA

Referenţi ştiinţifici:
Pr. Conf. univ. dr. Jan Nicolae
Conf. univ. dr. Marius Telea

ISBN 978-606-37-0608-0

© 2019 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Coperta, DTP&Layout: Arhid. Alin-Vasile Goga

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Haşdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Ovidiu Panaite

Studii de teologie istorică

De la configurația istorico-doctrinară a creştinismului primar la redefinirile moderne ale sacrului

Cluj-Napoca, 2019

Ante scriptum

Textele cuprinse în prezentul volum se constituie sub forma a şase articole ştiinţifice care acoperă (formal şi tematic) antipozii cronologici şi tematici ai creştinismului în cheia de lectură a *teologiei politice*. Volumul se constituie sub forma unui nucleu conceptual care a fost dezvoltat ulterior în proiectul personal de cercetare în ceea ce priveşte *teologia politică*. De ani buni conceptul, sintagma de *teologie politică* a intrat în sfera preocupărilor personale, moment şi arie de cercetare prin care am avut, şi am ocazia, de a prospecta *teologia* dincolo de standardizarea şi clişeizarea în care câteodată riscă să se mişte, încercând o spargere a unui orizont tautologic.

Asupra conţinutului nu am făcut intervenţii, el reflectând subiectul tratat în relaţie directă cu suportul bibliografic aferent momentului, conservând totodată şi micile stângăcii inerente oricărui tânăr intelectual.

Tematica acoperă, aşa cum am precizat, acei *topoi iniţiali* ai discursului istoric dezvoltat în creştinim, pornind din nevoia de a recunoaşte dificultatea de a reconstitui începuturile Bisericii şi evoluţia ei în istorie. Primul capitol (*Rolul iudaismului şi al comunităţilor siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creştinismului*

primar I) este o radiografie a diversităţii şi efervescenţei eterogene specifice primelor decenii ale creştinismului în condiţiile recuperării locului esenţial ocupat la origini de apartenenţa sociologică a creştinismului la un mediu iudaic extrem de animat şi variat. Exprimată în opere stranii rămase în traducerile orientale, această tradiţie se reconstituie dintr-o moştenire literară care cuprinde *Odele lui Solomon*, Înălţarea lui Isaia, *Testamentele celor 12 patriarhi* şi multe altele de acest fel. Ele aparţin genului apocaliptic iudaic care dezvoltă o teologie a istoriei exprimată puternic prin simboluri. Efervescenţa iudeocreştinismului nu este pe deplin reflectată în literatura de specialitate din motivaţii multiple. În acelaşi timp perioada primară a Bisericii cuprinsă între anii 70 şi 140 este martora unei neutralităţi din perspectiva creştinismului elenistic. Acesta era prea tânăr, prea crud, pentru a provoca elitele să-l regândească în categoriile lor.

Notele introductive pentru o contextualizare istorică şi culturală a creştinismului syriac (II) se doresc a fi o încercare de a-i iniţia pe studenţi în câmpul atât de vast, şi din păcate neexplorat pe deplin, al spiritualităţii siriace.Din paleta atât de eterogenă a culturilor şi credinţelor antice, un element a fost neglijat, reflectat marginal în cercetările dedicate perioadei de dezvoltare a creştinismului primar. Este vorba de filonul syro-aramaic. Aşezat într-un proces de recuperare prin efortul susţinut al cercetării în universităţi de prestigiu,

filonul syro-aramaic, evaluat ca *a treia tradiţie culturală*, constituie un sit insuficient explorat şi valorizat[1]. Faptele Apostolilor prezintă o propovăduire şi o misiune a Bisericii îndreptată cu precădere spre elenişti. În paralel cu misiunile descrise în *Fapte* au fost şi alte locuri avute în vedere şi în care s-au derulat misiuni. Cum este de exemplu cazul lui Toma. A existat şi o misiune arameeană. Eusebiu ne spune că Toma evangheliza parţii. Ecourile acestei misiuni sunt bogat reflectate în literatură: *Evanghelia lui Toma*, *Faptele lui Toma*, *Psalmii lui Toma*. Abia în secolul XVIII cercetările iniţiate de E. Renaudot, primul european care a sesizat importanţa acestui segment, au deschis repertoriul preocupărilor, galeria cercetătorilor completându-se cu alte nume ca Andreas Masius, William Wright, Paul Bedjan (1909), Paolo Bettiolo, Nestor Kavvadas, Sabino Chiala, Manuel Nin, David Lichter, Fergus Millar, Marcel Pirard, Sebastian Broke, Ioan Ică Jr.

Comunităţile syro-aramaice au cunoscut dezvoltări facilitate atât de înrudirea lingvistică (limba Syriacă este un dialect al limbii aramaice) cât şi de vecinătatea intelectuală cu iudaismul. Acestea au fost premisele care au construit un coridor cultural, şi teologic în egală măsură, care a stat la fundamentarea unui curent creştin dezvoltat ulterior în spaţiul Syriac

[1] Sebastian Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, in: H.A. Attridge-Gohei Hata (eds), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit 1992, 212-234, esp. 212 apud Han J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications*, în „Vigiliae Christianae", vol. 50, Nr. 2, 1996, p. 159.

Apariţia şi evoluţia schismei meletiene în fază preniceeană (325) reflectă situaţia bisericii egiptene în condiţiile tulburărilor provocate de criza meletiană şi de arianism. În această situaţie se adaugă ignorarea cutumelor egiptene referitoare la dreptul de jurisdicţie al scaunului alexandrin faţă de celelalte centre episcopale egiptene. Cazul lui Meletie creşte considerabil în gravitate cu cât sensibilitatea creştină a secolului era marcată şi de disputele ariene. Într-un asemenea context spiritul de separaţie meletian corespundea cu separaţionismul arian rezultând o coaliţie, nu de ordin doctrinar, meletiano-ariană. Sinodul I Ecumenic a ştiut să orienteze pozitiv potenţialul acestei dizidenţe.

Perioada constantiniană ca model al coexistenţei Stat-Biserică propune o analiză pornind de la nevoia de a identifica un repertoriu al relaţiilor *mai naturale* între Biserică şi Imperiu. Miezul acestui studiu a pornit de la lectura lucrării *Die Politische Theologhie* a lui Carl Schmit, unde autorul opinează la un moment dat că *limbajul teologic contemporan are la bază un lexic teologic secularizat*.

Analiza relaţiei dintre cei doi subiecţi angajează de la bun început un discurs sensibil, bogat reflectat în literatura de specialitate, sensibilitate determinată de amplitudinea spirituală ataşată mizelor acestui tip de întâlnire sau de relaţie. În acelaşi timp se impune definirea termenilor. Ce se înţelege prin religie?

Care este semnificaţia politicii şi conţinutul relaţiei cu religia? Sunt întrebări care au făcut obiectul a numeroase cercetări şi care constituie o preocupare continuă a contemporaneităţii.

Principala problemă care se ridică este legată de înţelegerea, definirea şi aplicarea principiului identităţilor când avem de a face cu elemente binom, gen Biserică-Stat, modernitate-postmodernitate, din această perspectivă afirmându-se exigenţa în identificarea acelor elemente care să păstreze sau să conserve etosul liturgic, haric şi sacramental al Bisericii. În acest sens criteriul ortodoxiei Bisericii şi implicit al credinţei a fost principiul conaturalităţii**.** Reducerea sau relativizarea conaturalităţii are ca finalitate construirea unui tip de *creştinism areligios* (cum susţinea Bonhoeffer în *Widerstand und Ergebung*) sau definirea unor paradigme teologico-istorice seculare, un istorism sec.

Dinamica relaţiei dintre Stat şi Biserică nu se reduce la analiza interacţiunilor instituţionale de natură strict juridică cum a fost cazul legislaţiei, ci comportă apropierea într-un cadru mai larg a filosofiei politice de creştinism. Pe de altă parte analiza este determinată de numirea şi identitatea subiecţilor: un conţinut are relaţia Statului cu Biserica, alt conţinut are relaţia Bisericiicu Statul. Din această înţelegere ne poziţionăm în interogarea naturii primului subiect: natura Statului, a filosofiei politice, aparatul

administrativ, politici sociale, economice şi de asemenea chestionăm natura celui de al doilea subiect (Biserica): identitar dogmatic, de morală şi cult. Drept urmare situându-ne în sfera conceptuală a Statului (ca subiect generator) vorbim de o politică religioasă, o politică în faţa cultelor. Dacă ne situăm în sfera de poziţionare a Bisericii, ea dezvoltă o atitudine numită *teologie politică*. A existat şi există o întreagă dezbatere pe marginea conceptului de *teologie politică*.

Am făcut aceste observaţii pentru a identifica necesitatea construirii unui sistem metodologico-teologic în măsură să ofere o posibilă soluţie în faţa riscului de a construi legitimări pentru un creştinism ca derivat secular al religiozităţii, sau într-o intersectare directă cu programele politice ale societăţii, de a se constitui sub forma unui garant moral în diferite partide care se revendică a fi creştine. Consider că un element de bază în această direcţie este *teologia politică*.

Prin încercarea de conceptualizare şi ulterior de operaţionalizare a sintagmei *teologie politică* intrăm în sfera discursurilor provocate de intersecţia câmpurilor de cercetare din domenii variate dominate de istoria şi filosofia religiilor, ştiinţele politice, sociologie, antropologie, filosofie şi psihologie. Drept urmare *teologia politică* se constituie sub forma unui subiect cu abordări multiple, fie sub forma unui capitol de antropologie culturală, fie de filosofie politică

(Spinoza, Hobbes) sau de istorie a religiilor în general sau creştină în special. În încercarea de a înţelege aria de acoperire a termenului, semantica tehnică, nu atât de ordin filologic, am constatat polarizarea discursului şi varietatea abordării: de la cercetători care susţin existenţa şi independenţa domeniului (Carl Schmitt, Johann Baptist Metz, Hans Eger, Jürgen Moltmann, Dorothy Sölle ...), la negarea lui totală (Andreas Marxen, Stanley Hauerwas sau Heinrich Meier). Având în vedere multitudinea de abordări, de la propuneri concretizate în sisteme individuale la constructe teologico-politice de anvergură mai largă[2], cu intensităţi diferite, de la radicalism (gen Clayton Crockett) la neoliberalism, consider prematur a defini o apartenenţă conceptuală a sintagmei.

Cum înţelege imperiul constantinian să se raporteze la noua credinţă creştină ? Întâlnim în lexical panegiricelor epocii discurs cu caracter politic? Sunt interogaţii care ăţi află raspunsul în cadrul acestui studiu.

Graţian şi Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericeşti la sfârşitul secolului IV -Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam-, continuă studierea naturii relaţiei dintre puterea imperială şi cea Bisericească în Imperiul Roman către finele secolului al IV-lea şi începutul secolului V. Natura relaţiilor se

[2] Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothy Sölle, Leo Strauss, Ernst H. Kantorowicz etc.

complică. Venind din primele secole dintr-un mental echivalent cu arianismul poitic, politologia imperiului va fi marcată de formula ambroziană: *Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*.

În final vă propunem o analiză a culturii (non) asumative moderne şi contemporane în relaţie directă cu valorile sacrului şi ale Sacrului.

Redefinirea Sacrului şi derivarea exigenţelor misionare contemporane -avatarurile sacrului şi ale Sacrului. Lumea s-a îndepărtat de sistemul tradiţional religios mai ales după ce pozitivismul lui Auguste Comte se părea că oferă o formă ştiinţifică de dezvoltare a omenirii, în drum spre religia viitorului. Dacă ar fi să completăm peisajul cultural european, în care s-a afirmat secularismul, alimentat de celelalte curente filosofice contemporane, trebuie afirmat faptul că pe lângă existenţa unui umanism cu rezonanţe neopăgâne, produs în special de Renaştere, s-a dezvoltat şi un umanism religios. Cercetătorii l-au receptat sub două variante în istorie: varianta maximalistă şi optimistă în romano-catolicism, respectiv minimalistă şi pesimistă în protestantism. Datorită unor factori multipli, acest tip de umanism creştin s-a secularizat şi a condus în mod inevitabil la relativism, nihilism ontologic şi moral.

Studiile prezentate au păstrat forma lor iniţială, fără a se interveni asupra conţinutului, asupra elementelor bibliografice, şi reflectă înţelegerea autorului la momentul respectiv. Nu îşi propun o

abordare exhaustivă a tematicii ci numirea unor topoi ai discursului personal care în timp au devenit referenţiale de cercetare, cum este de exemplu cazul *teologiei politice*.

Doresc să mulţumesc pe această cale tuturor acelora care într-un fel sau altul au ajutat la configurarea şi definitivarea acestui proiect editorial, familiei, colegilor din Facultatea de Teologie din Alba Iulia, colegilor din ţară şi străinătate şi nu în ultimul rând editurii *Presa Universitară Clujeană* pentru găzduirea acestui proiect.

Rolul iudaismului și al comunităților siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creștinismului primar[1] (I)

Abstract: **The role of the Syro-Aramaic and Judaism communities in the physiognomy of early Christian doctrine**. *To understand the foundation of the Church and spread of Christianity in the ancient world, it is necessary to know the historical profile (geographic, political, social, religious, philosophical) infrastructure geo/Palestinian population. Generally speaking Judaism portrait over which overlapped elements of Greco-Roman culture. Behind these monolithic entities landscape is much more diverse.This study is intended to be more of a questioning on the role played by the Judeo-Christian communities and the Syro-Aramaic in early Christianity profiling physiognomy. In the first part we introduced a synthetic sequence of the history of the Hebrew people, followed by an analysis of the spiritual effervescence of this era that led to early Christian self-definition.*

Keywords: *Judeo-Christian communities, Syro-Aramaic Christianity, early Christian self-definition, historical profile.*

Argument

Creştinismul actualizează un discurs ca autodefinire asupra relaţiei dintre esenţa lui ca religie revelată și particularizările sau mai bine zis modurile specifice de existenţă ale lui în cadrul

[1] *Rolul iudaismului și comunităților siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creștinismului primar (I)*, în Altarul Reîntregirii, nr. 1, 2014, pp. 161-181.

culturilor în care s-a dezvoltat (creştinism siriac, palestinian, egiptean etc.). Pe de altă parte discuţia se continuă la nivelul definirii conţinuturilor relaţiei dintre formele specifice de existenţă ale creştinismului. Din aceste puncte de vedere vorbim de o demografie conceptuală generală a creştinismului şi de ceea ce înseamnă demografie locală. Istoria demografiei conceptuale a creştinismului este mult mai largă decât rezultatul însumării demografiilor locale creştine (creştinism siriac, creştinism palestinian, asiatic, european etc.). În acelaşi timp caracteristicile creştinismului ca rezultantă a demografiei conceptuale nu sunt identice cu însumarea demografiilor locale.

Pentru a înţelege întemeierea Bisericii şi răspândirea creştinismului în cadrul lumii antice, este necesar a cunoaşte profilul istoric (geografic, politic, social, religios, filosofic) al infrastructurii geo/demografice palestiniene. În general vorbim de portretul iudaismului peste care s-au suprapus elemente ale culturii greco-romane. În spatele acestor entităţi monolitice peisajul este însă mult mai divers. Henri-Irénée Marrou se întreba retoric dacă putem considera unitar grupul eterogen de pictori reuniţi sub eticheta şcoala de la Paris? Încercăm o radiografie a diversităţii şi efervescenţei eterogene specifice primelor decenii ale creştinismului în condiţiile recuperării locului esenţial ocupat la origini de apartenenţa sociologică a creştinismului la un

mediu iudaic extrem de animat şi variat. Exprimată în opere stranii rămase în traducerile orientale, această tradiţie se reconstituie dintr-o moştenire literară care cuprinde *Odele lui Solomon*, Înălţarea lui Isaia, *Testamentele celor 12 patriarhi* şi multe altele de acest fel. Ele aparţin genului apocaliptic iudaic care dezvoltă o teologie a istoriei exprimată puternic prin simboluri. Efervescenţa iudeocreştinismului nu este pe deplin reflectată în literatura de specialitate din motivaţii multiple[2]. În acelaşi timp perioada primară a Bisericii cuprinsă între anii 70 şi 140 este martora unei neutralităţi din perspectiva creştinismului elenistic. Acesta era prea tânăr, prea crud, pentru a provoca elitele să-l regândească în categoriile lor.

Un alt element a fost neglijat, reflectat numai marginal în cercetările dedicate perioadei de dezvoltare a creştinismului primar. Este vorba de filonul siro-aramaic. Faptele Apostolilor prezintă o propovăduire şi o misiune a Bisericii îndreptată cu precădere spre elenişti. În paralel cu misiunile descrise în *Fapte* au fost şi alte locuri avute în vedere şi în care s-au derulat misiuni. Cum este de exemplu cazul lui Toma. A existat şi o misiune arameeană. Eusebiu ne spune că Toma evangheliza parţii. Ecourile acestei misiuni sunt bogat reflectate în literatură: *Evanghelia lui Toma*, *Faptele lui Toma*, *Psalmii lui Toma*. Abia în secolul XVIII cercetările

[2] Se opinează că ar duce la înregimentarea autorilor de a proteja un anumit tip de discurs xenofob al Dreptei; că ar fi reprezentanţii ideologici într-o reconstrucţie doctrinară de tipul Marelui Arhitect…

iniţiate de E. Renaudot, primul european care a sesizat importanţa acestui segment, au deschis repertoriul preocupărilor galeria cercetătorilor completându-se cu alte nume ca Andreas Masius, William Wright, Paul Bedjan (1909), Paolo Bettiolo, Nestor Kavvadas, Sabino Chiala, Manuel Nin, David Lichter, Marcel Pirard, Sebastian Broke, Ioan Ică Jr. care au redeschis repertoriul interogaţiilor asupra acestui tip de problemă.

Prezentul studiu se doreşte a fi mai mult o problematizare asupra rolului pe care l-au jucat comunităţile iudeo-creştine şi siro-aramaice în profilarea fizionomiei creştinismului primar. În prima parte am introdus o secvenţă sintetică a istoriei poporului evreu, urmată de o analiză asupra efervescenţei spirituale a acestei epoci care a dus la începutul autodefinirii creştinismului.

1. Schematism istoric al prezenţei poporului evreu în Orientul Apropiat

După întoarcerea iudeilor din robia babilonică (586-538 î.Hr.), s-a început un amplu proces de refacere politică şi religioasă. Cultul era acum organizat în jurul noului templu din Ierusalim zidit sub conducerea lui Zorobabel. După desfiinţarea regatului perşilor de către Alexandru cel Mare († 323 î.Hr.), iudeii au fost folosiţi ca element de colonizare în noile oraşe. Situaţia era favorabilă iudeilor, însă nu acelaşi lucru se poate spune

după împărţirea Imperiului lui Alexandru între urmaşii săi. Palestina a trecut sub stăpânirea sirienilor seleucizi, moment cu care se începe un intens proces de elenizare. Din suprapunerea celor două elemente: pe de o parte dorinţa evreilor de a-şi păstra rasa pură, pe de altă parte pătrunderea forţată a culturii şi civilizaţiei elene prin programul unor regi (de tipul lui Antioh IV Epifan 174-164 î.Hr.), a izbucnit un conflict de soluţionarea căruia depindea însăşi independenţa naţională iudaică. În urma mişcărilor de sub conducerea fraţilor Macabei, Ierusalimul reintră în posesie iudaică, templul este ridicat, cultul mozaic restabilit. Acum se organizează statul teocratic independent condus de un organism suprem numit sinedriu, alcătuit din 70 de membri şi un preşedinte. Sfârşitul sec. II î.Hr. marchează o orientare a regalităţii iudaice către puterea romană, astfel ca în anul 63 î.Hr. generalul roman Pompei să intervină decisiv în Palestina cucerind Ierusalimul. Se instaura dominaţia romană care nu va întârzia să se impună politic (numindu-l în anul 30 pe idumeul Irod cel Mare rege al provinciei sudice Iudeea şi care va reprezenta interesele Romei în teritoriu), economic (iudeii plătesc tribut romanilor), militar (garnizoanele vor reprezenta dominaţia imperiului universal roman în zona Orientului Apropiat, fiind o poziţie strategică pentru noile misiuni).

Numele lui Irod cel Mare se leagă de reorganizarea internă a ţării: rezidește templul iudaic, ridică oraşul

Cezareea la ţărmul Mării Mediterane, care devine capitala politică a Palestinei. La moartea lui, Palestina a fost împărţită între cei trei fii: Arhelau, Irod Antipa şi Filip. Începând cu jumătatea sec. I d.Hr. (sfârşitul domniei lui Irod Agripa, nepotul lui Irod cel Mare), Palestina a fost condusă numai de procuratori romani. Noul sistem nu va fi agreat nici de elita politico-religioasă iudaică, nici de partidele iudaice, drept urmare se vor produce revolte cu intervenţii sângeroase. În timpul împăratului Nero izbucneşte războiul iudaic, în urma căruia Ierusalimul este cucerit iar templul distrus (anul 70, campaniile militare ale lui Vespasian şi Tit).

Partidele iudaice. Distingem două partide majore în clasa conducătoare a poporului iudeu, care se deosebesc între ele atât prin atitudinea lor politică, dar şi în ceea ce priveşte problema religioasă:

-*Fariseii* erau apărători ai Legii mozaice şi păstrători ai tradiţiilor religioase. Ţineau la interpretarea clasică a Legii devenind cu timpul formalişti, ceremonioşi, cazuişti. Erau ostili stăpânirii romane, dar şi creştinismului.

-*Saducheii* se constituiau sub forma unui partid preoţesc aristocratic, acomodaţi cu puterea străină; oameni pentru care ideile novatoare ale timpului corespundeau întru totul mentalităţii lor liberale. Considerau ca obligatorie numai Legea scrisă, nu şi interpretarea ei orală. Negau providenţa, învierea, viaţa veşnică, existenţa îngerilor şi a demonilor.

-*Esenienii* au fost o sectă iudaică a cărei doctrină era formată dintr-un amestec de idei religioase ebraice cu concepţii religioase străine. Aveau o organizare mai mult monastică, grupaţi în jurul unui puternic curent ascetic, în preajma Mării Moarte. În credinţa lor întâlnim un cult solar, cinstirea îngerilor şi concepţia despre unicitatea lui Dumnezeu. Erau contra sclaviei, admiteau nemurirea sufletului, dar nu şi învierea trupurilor. Gradele superioare se abţineau de la căsătorie şi de la plăceri.

-*Terapeuţii* erau organizaţi în preajma Alexandriei, ducând o viaţă contemplativă. Modul de interpretare al Vechiului Testament era unul alegoric.

-*Samarinenii* ocupau provincia centrală din cadrul Palestinei, populaţia fiind o amestecare de iudei cu alte popoare. În timpul exilului babilonic samarinenii nu au păstrat principiul endogamic al căsătoriei pierzând astfel, în concepţia iudeilor din Galileea şi Iudeea, puritatea etniei. Drept urmare la întoarcerea din exil au fost respinşi de la construirea templului din Ierusalim. Şi-au organizat un cult propriu în templul de pe muntele Garizim. Respectau numai Pentateuhul lui Moise din întregul Vechi Testament.

Diaspora iudaică. Datorită colonizărilor, deportărilor şi emigrărilor, la care se vor adăuga interesele comerciale, iudeii se vor răspândi mult în afara Palestinei. Colonii importante erau în Babilon, Antiohia, Roma, Damasc, Alexandria şi Corint. Iudeii

formau comunităţi proprii şi autonome, aveau organizată viaţa religioasă precum şi propria lor justiţie. Alexandru cel Mare le-a acordat avantaje în oraşele nou înfiinţate, la fel şi stăpânirea romană. Aceste privilegii au favorizat propaganda religioasă. Prin superioritatea religios-morală a credinţei lor, cît şi prin avantajele de care se bucurau în faţa stăpânirii, iudeii au convertit numeroşi păgâni. Unii împăraţi ca Adrian (117-138) şi Septimiu Sever (193-211) vor sesiza pericolul prozelitismului iudaic şi-l vor interzice. Cei convertiţi vor fi în prealabil iniţiaţi în exigenţele mozaice, de unde rezultă împărţirea pe categorii a noilor veniţi. Existau mai întâi *prozeliţii dreptăţii*. Aceştia aveau dreptul de a participa la sacrificii în baza primirii circumciziunii. Cealaltă categorie era numită în genere a *temătorilor de Dumnezeu (φοβούμενοι τον θεον).* Respectau doar cele 10 porunci, sabatul, curăţirile rituale, deosebirea între mâncărurile necurate şi cele curate.

Prozelitismul iudaic a avut la început un mare rol în răspândirea creştinismului. Misionarii creştini se adresau de regulă întâi iudeilor şi prozeliţilor din comunităţile iudaice. Motivul este uşor de identificat. Învăţătura veterotestamentară, care sta la baza întregii civilizaţii şi culturi religioase a poporului iudeu, era o punte de trecere către creştinism,era un corpus ce va fi parte integrantă pentru legitimarea noii credinţe atât în faţa evreilor, cât şi a noilor convertiţi. Mai târziu se va produce dezbinarea între iudei şi creştini, dar

comunitatea creştină odată înfiinţată se va organiza şi va duce propria ei viaţă mai departe. În diaspora ideile religioase ale iudeilor s-au modificat. Influenţaţi de cultura greacă s-au individualizat iudeii elenişti în cadrul cărei grupări nu mai întâlnim formalismul şi fanatismulclasic palestinian. Admiteau universalismul Legii Mozaice, ceea ce era un pas foarte mare înainte într-o lume a conservatorismului ebraic. În general religia iudaică de după exilul babilonian este diferită de cea a profeţilor. Dezastrele istorice înregistrate de sec. VI î.H. şi de următoarele, vor provoca o mutaţie în mentalitatea iudaică în ceea ce priveşte perceperea lui Mesia. Ideea mesianică se va modifica în favoarea unui eliberator politic, a unui erou care va distruge toată stăpânirea popoarelor care îi vor fi asuprit pe evrei. Cazuismul, ritualismul şi formalismul iudaismului postexilic a făcut ca iudeii să treacă în această evaluarea politică a lui Mesia.

2. Metamorfoze doctrinare iudaice şi creştine

Problema începuturilor este totdeauna dificilă în istorie. În asemenea contexte se construiesc *fizionomiile* viitoarelor entităţi. Din acest punct de vedere distingem ***procesualitatea fizionomiei doctrinare a creştinismului***ca autodefinire în relaţie directă pentru început cu mediile iudaice iar mai târziu cu elenismul. În efervescenţa unei asemenea autodefiniri identificăm o seamă de tendinţe deviante,

care au apărut la granițele iudaismului, iudeo-creștinismului și, ulterior, elenismului[3].

Comunitățile nou înființate și-au dorit un tip de legitimare ca fiind **metamorfozele gnostice** și **mesianiste** ale creștinismului.

Tendința de a dezvolta o lateralitate gnostică, specifică cercurilor **iudeo-gnostice** după căderea Ierusalimului sub Vespasian și Tit, se găsește în definirile în care Iisus apare sub forma unui învățător luminat.Din punct de vedere doctrinar susțin pretenția că *posed Adevărul (Duhul)*, mântuirea se găsește în individ, instrumentul eliberării *scânteii divine* este învățătorul luminat care din compasiune formează discipoli. Omenirea se împarte în două categorii: elitele și nemântuiții. Dumnezeu nu poate iubi (nu este cineva), sisteme de mântuire prin cunoaștere sau magie. Astfel de paradigme se regăsesc în noul construct al conștiinței de factură New Age.

Cea de a doua direcție se găsește în tendințele mesianiste (forme radicale ale curentului mesianic și speranței apocaliptice) a **iudeo-nazareilor**. De fapt curentul iudeo-nazarinean este o verigă în geneza filosofiilor (ex. gnosticismul) sau anticipează

[3] Întâlnirea a fost conflictuală, marcată de întâlniri sângeroase, masacre: în anul 44 la Cezareea și Sevasta; în 58 și 60 dar mai ales în anul 66 când au fost uciși 20 000 de iudei în Cezareea. Conflictele puneau în evidență rivalitatea dintre cele două populații, elenismul concentrat mai ales în zonele de coastă ale Mediteranei și în zona orientală a Palestinei: Transiordania și Galileea Orientală.

monoteismul islamic (islamul-iudeo-nazareism arabizat)[4]. La graniţa dintre creştinism şi iudaism se formează şi se înmulţesc sectele gnostice care vor transfera într-o lume fantastică speranţele mesianice decepţionate şi vor condamna lumea prezentă. Cele trei trepte care conduc la gnosticism pornesc de la iudaismul heterodox. Începând cu el se dezvoltă creştinismul heterodox al lui Simon şi al nazareilor care ulterior se va maturiza în puternicul gnosticism. Gnosticismul trebuie deosebit de gnoză care, într-o judecată generală, desemnează curentul apocaliptic evreu şi iudeo-creştin. Gnosticismul constituie una din dezvoltările sale[5]. Danielou vede în gnosticism şi o departajare faţă de curentele marginale ale evreilor, *nu se identifică nici cu tendinţele dualiste prezentate de unele curente evreieşti, precum cel de la Qumran, legat poate de influenţe iraniene. Dacă împrumută câte ceva de la curentele amintite, aceasta ar fi o radicalizare proprie gnosticismului*[6].

Din această perspectivă avem de a face cu o împărăţie viitoare a Mesiei lui Dumnezeu pe pământ, Iisus nefiind Dumnezeu, ci numai Mesia. Conştiinţa apartenenţei la această grupare este puternic ancorată în deviza

[4] Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei, Canonul Apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis/Stavropoleos, 2008, pp. 220-223.

[5] Despre dificultăţile ridicate de această categorie a se vedea lucrarea lui Michael A. Williams, *Rethinking „Gnosticism": An argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

[6] Jean Danielou, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, București, Edit. Herald, 2008, pp. 72-73.

că Dumnezeu i-a ales pentru a instaura împărăţia Sa. Mijlocul prin care se realizează mântuirea se găseşte în reclădirea Templului şi supunerea întregii societăţi. Omenirea se împarte în două categorii, în mântuitori şi în duşmani ai Lui Dumnezeu. Umanitatea va realiza societatea perfectă, dar cu voinţa de a distruge tot ce este altceva decât ea. Aceste idei fundamentează ideologic totalitarismele atee, conformismul supunerilor voluntare şi terorismul[7].

Primele două secole sunt martore acestei efervescenţe în care se introduceau şi susţineau autolegitimări care de cele mai multe ori erau mişcări radicale, exclusive şi polemice reprezentate de tot atâtea erezii:

- iudeo-creştinismul eretic (nazereism, ebionism, elchesaism) iudaizant, antipaulin care susţinea că Iisus a fost un simplu om peste care s-a pogorât un înger la Botez făcând din El Profetul inspirat desăvârşit (va fi reluată de islam).

- gnosticismul elitist şi marcionismul, ultrapauline, antiiudaice, bazate pe ireconcilierea între Lege şi Evanghelie, Demiurgul inferior al Vechiului Testament şi adevăratul Dumnezeu al Noului Testament: *separarea Legii şi a Evangheliei este fapta de căpătâi a lui Marcion…Astfel sunt Antitezele lui Marcion, menite să arate conflictul şi dezacordul între Evanghelie şi Lege, astfel încât din diversitatea principiilor existente*

[7] Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei*…, pp. 219-220.

în aceste două documente să poată argumenta mai departe în favoarea diversității zeităților[8].

- montanismul ioaneic, harismatic, profetic, apocaliptic cu exaltarea ascetismului, spiritualismului, rigorismului pus sub semnul unei noi epoci inaugurate de Duhul Sfânt, epocă în care se vor manifesta comunitățile de tip harismatic-apocaliptic[9].

3. Doctrină și atitudini

Radiografia sintetică a principalelor tendințe laterale ale iudaismului și creștinismului construiesc imaginea în care un rol de mare importanță îl are recunoașterea puternicului curent de autodefinire doctrinară și ulterior cultică a Bisericii.

Primii protagoniști nu au avut intenția de a scrie istorie, ci de a face istorie. Acesta este motivul pentru care documentele trebuie utilizate cu prudență. Datarea lor este dificilă, autenticitatea este uneori contestată iar interpretarea ambiguă. Dacă vorbim despre doctrină obligatoriu avem de a face cu tipul de condiționare culturală pe care îl aduce o anumită gândire, un anumit mod de actualizare și înțelegere a Evangheliei.

Principalul document de care dispunem pentru a cunoaște primele decenii ale Bisericii este cartea

[8] Tertulian, *Contra lui Marcion*, 1.19, apud John Behr, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, vol. I, București, Sophia, 2004, p. 34.
[9] Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei*…, pp. 224-225.

Faptele Apostolilor, o carte canonică incontestabilă. Dar nu este mai puţin adevărat că ea acoperă numai o parte din istoria creştinismului primar. Cel care scrie a fost un grec, trasând oarecum programatic o dezvoltare genetică a creştinismului într-o cheie de lectură raportată continuu la ceea ce este grec, elen, ulterior bizantin. El se interesează mai puţin de creştinismul de limbă aramaică. Este ostil creştinismului iudaic. Or, întregul creştinism de început este în bună parte de limbă aramaică şi Biserica primară a rămas mult timp profund angajată în societatea evreiască[10].

Convergenţa unor descoperiri ajută la completarea profilului creştinismului primar. Manuscrisele de la Marea Moartă, descoperirile de la Nag Hammadi, scrierile iudeo-creştine *Didahia* şi Înălţarea lui Isaia, tradiţiile prezbiterilor, inscripţiile de la osuarele din Ierusalim şi Nazaret, ne pun în contact atât cu fondul aramaic al creştinismului primar cât şi cu o puternică simbolistică a mediului iudeo-creştin originar. Din analiza Faptelor Apostolilor nu reiese, decât parţial, locul esenţial ocupat la origini de apartenenţa sociologică a creştinismului la un mediu iudaic extrem de animat şi variat. Biserica Ierusalimului a jucat un rol foarte important în primii 70 de ani ai erei creştine. Danielou insistă asupra acestui aspect susţinând că *trebuie să vedem, încă odată în plus, în creştinismul originar, importanţa tendinţelor laterale*

[10] Jean Danielou, *op. cit.*, p. 5.

ale iudaismului. Din această perspectivă este o mare diferenţă între a recunoaşte rădăcinile ebraice ale creştinismului prin asumarea Vechiului Testament şi ceea ce înseamnă tendinţele de iudaizare a lui[11].

Comunităţile iudeo-creştine, care nu au întârziat să se manifeste ca şi singularitate, au cunoscut o dinamică aparte în ceea ce priveşte procesul asimilării Evangheliei. Din acest punct de vedere avem posibilitatea de a construi o demografie iudeocreştină. Astfel după moartea lui Iacob, fratele Domnului, o facţiune mai iudaizantă avea să se opună lui Simeon. Rivalul acestuia, Tebuthis impunea prescripţiile Toreica obligatorii păgânilor care se converteau la creştinism. Hegesip, redat de Eusebiu în *Istoria bisericească* IV, 22,5spune astfel: *el, Tebuthis,a început să corupă poporul, asemenea sectei iudaice din care făcea parte*. O altă grupare provenită din iudeocreştinism avea să sfârşească în asimilare cu ebioniţii.

Din această perspectivă suntem în contextul definirii relaţiei creştinismului cu iudaismul la nivelul*asimilării (i-aş spune un proces de metabolizare) Legii mozaice*. Procesul asimilării a făcut obiectul unui segment important al literaturii creştine primare, încercând să ofere şi soluţii. Sfântul Justin Martirul şi Filosoful în *Dialogul cu Trifon* propune principiul stratificării, pentru ca ulterior să se ajungă la alte modalităţi de raportare faţă de Legea Vechiului

[11] *Ibidem*.

Testament prin exegeza alegorică și tipologică (*Epistola lui Barnaba* sau scrieri de sub paternitatea intelectuală a lui Tertulian etc.).

Acest proces de asimilare se traducea prin trei atitudini. În primul rând afirmarea curentului puternic iudaizant exprimat prin obligativitatea circumciziunii, cu alte cuvinte subordonarea Evangheliei severității Legii mozaice, un tip de reinventare a iudaismului sub forma propovăduită de *Tebuthis*; a doua atitudine exprimată prin recunoașterea unui tip de paritate, dar neelaborată, neanalizată, o acceptare tacită a Vechiului Testament fără a conflictualiza întâlnirea (aceste prime două segmente aveau propria literatură simbiotică de tipul *Evanghelia pentru Evrei*, o lucrare cu mai multe variante apropiată mai ales de Evanghelia lui Matei[12]; refuzau epistolele Apostolului Pavel pe care-l considerau apostat de la iudaism; o parte din ei negau fecioria Maicii Domnului); a treia atitudine, exprimată de Sinodul Apostolic de la Ierusalim, de recunoaștere și manifestare a superiorității Evangheliei și scoaterea acesteia de sub severitatea Legii mozaice, un nucleu paulin.

Un obstacol în definirea relației organice între tradiția biblică a Vechiului Testament și cea a Noului Testament se găsește în mentalul iudaic privind configurarea propriei națiuni prin propria religie.

[12] Discuția pe marginea acestei Evanghelii a se vedea la Harnack, *Chronologie*, p. 631.

Ori protejarea purităţii naţiei a fost un obiectiv continuu, o obligaţie fundamentală a iudaismului vechi testamentar. Lucrul acesta este demonstrat atât de istoria conflictuală care s-a stabilit între iudei şi samarineni după întoarcerea din robia babilonică cât şi de rigorile interne care normau vieţuirea socială, de exemplu endogamia.

Literatura ce reflectă această întâlnire oferă date importante despre evoluţia autocunoaşterii teologiei creştine, a definirii propriului ethos[13]. Creştinii nu aveau obligaţia să respecte ceea ce fusese destinat vechiului Israel ca şi popor. În sensul acestei afirmaţii înseamnă că Vechiul Testament conţine atât recomandări pentru Israel ca naţiune cât şi în ceea ce priveşte configurarea lui spirituală.

Este indubitabilă certificarea tensiunii dintre conservatorismul iudaic şi libertatea Evangheliei. Scandalul produs în mintea sacerdoţilor iudei de mărturisirea filiaţiei divine a Mântuitorului Iisus Hristos s-a propagat şi în deceniile următoare, devenind un element modulant în relaţia directă cu creştinismul.

Perioada cuprinsă între anii 40 şi 70 se caracterizează prin existenţa a două momente care vor influenţa în mod direct individualizarea doctrinei creştine. În primul rând asistăm la acutizarea

[13] Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I Naşterea tradiţiei universale (100-600)*, Iaşi, Polirom, 2004, p. 42.

naţionalismului iudeu cu impact direct în rândul comunităţilor iudeo-creştine iar în al doilea rând deschiderea nişei apostolatului paulin spre *neamuri*. Sinodul Apostolic din anul 50 marchează doctrinar aceste tensiuni în timp ce căderea Ierusalimului în anul 70 va tranşa aproape definitiv problemele. Căderea Ierusalimului a eliberat sociologic creştinismul de iudaism. În acest punct creştinismul se diferenţiază de idealurilor politice ale poporului evreu, lucru confirmat şi de refuzul creştinilor de mai plăti *fiscus iudaicus* după dărâmarea templului din Ierusalim în anul 70. Sinodul din anul 50 a marcat diferenţierea dogmatică a creştinsimului dar se pare că diferenţierea politică s-a produs mai târziu.

În preajma anului 70 în condiţiile distrugerii iminente a Ierusalimului mare parte din comunităţile iudeo-creştine s-au refugiat în mica localitate Pella unde funcţiona un creştinism puternic amprentat din punct de vedere etnic. Alţii au ales să rămână în Ierusalim, astfel încât nu avem de a face în Ierusalim cu un tip de *terra deserta* după 70. *Cronica* lui Eusebiu susţine existenţa acestor comunităţi după anul 70 şi de asemenea rolul pe care l-au jucat în timpul domniei lui Adrian[14]. Numai în urma represaliilor împotriva adepţilor lui Simon Bar Kohba avem posibilitatea de a susţine închiderea definitivă a istoriei Ierusalimului

[14] J. Jeremits, *Golgotha*, în „ΑΓΓΕΛΟΣ, Archiv für neuetestamentliche Zeitgeschichte u. Kulturkunde", Beihefte, Lipsia, 1926.

antic. Cu toate acestea nu a fost imposibilă o prezenţă iudeo-creştină chiar şi în acest context. Eforturile de a-şi dimensiona atitudinile pe structurile pacifiste ale doctrinei pot fi în favoarea atestării unor astfel de grupări chiar şi în condiţii vitrege. Alte grupări s-au refugiat în localităţi ca Nazaret în Galileea, Kokhaba în Transiordania şi până în Berea (Alep) în Siria nordică.

Spritul iudeocreştinismului ierusalimitean a fost determinat de anumite accente particulare între care un rigorism accentuat, strictă fidelitate faţă de normele religioase iudaice, precum şi un conservatorism în ceea ce priveşte o descendenţă directă cu familia lui Hristos, de exemplu Iuda fratele Domnului şi Simeon. Această comunitate nu pare a fi obținut bunăvoința iudeilor de vreme ce Bat Koseba îi va persecuta ca pe niște iudei răi. Într-un asemenea mediu marcat de ascetism trebuie căutată originea *Evangheliei lui Iacov* în preajma anului 135.Mărturia este conservată de Hegesip care oferă multe informaţii pentru biografia doctrinară şi cronologia acestor comunităţi. Secolul al III-lea, după mărturiile lui Eusebiu, atestă în centrele iudeo-creştine prezenţa şi marele renume de care se bucurau aceşti δεσπόσυνοι, persoane din familia Domnului Hristos care se bucurau de mare considerare[15].

[15] Despre Iacob şi δεσπόσυνοι a se vedea E. Stauffer, *Zum Kalifat des jacobus*, Z.R.C.C., 4, 1952, pp. 192-214 și Giulio Lebreton, *Il mondo giudaico*, pp. 37-83;Giacomo Zeiller, *Le diverse chiese del II secolo*, în col. *Histoire de L'Eglise*, tome I (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. S.A.I.E., 1958, pp. 491-503.

4. Religia politizată a iudaismului târziu

Dificultăţile politice ale poporului iudeu au avut reflexe directe în religia lor. Au avut drept consecinţă radicalizarea curentului mesianic şi alimentarea atitudinilor extremiste. Acestea îşi găseau expresie şi în literatura apocaliptică ce devenea din ce în ce mai bogată în imagini. Religia politizată a iudaismului târziu în cadrul căreia s-a dezvoltat un segment al apocalipticii iudaice trăia în convingerea că întreaga umanitate nu va putea fi organizată ca stat decât sub conducerea pacifistă a lui Mesia[16]. Aceste viziuni vor influenţa în mare măsură iniţierea şi ulterior maturizarea în creştinismul primelor secole a doctrinelor care exprimă creştinismul ca singularitate. Unii cercetători au văzut aici prelungirea în creştinism a unor tipologii iudaice arhetipale, alţii au văzut o şi mai severă definire a creştinismului ca autocunoaştere doctrinară. Este indubitabil că apocaliptica iudaică a constituit ca spaţiu de inspiraţie pentru formularea unei filosofii politice a creştinismului.

[16] Louis H. Feldman, *Reflections on Rutgers's Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period*, în „The Jewish Quarterly Review", vol. 86, nr. 1-2, 1995, pp. 153-169; Mary Rose D'Angelo, *Abba and „Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions*, în „Journal of Biblical Literature" , vol. 111, nr. 4, 1992, pp. 611-630; Robert L. Wilken, *Judaism in Roman and Christian Society*, în „The Journal of Religion", vol. 47, nr. 4, 1967, pp. 313-330 (pe lângă problema iudaică autorul tratează impactul social al apologeticii dezvoltate în Biserica primară); Gillian Rose, *Would That They Forsake Me but Observe My Torah: Midrash and Political Authority*, în „The Modern Law Review", vol. 58, nr. 4, 1995, pp. 471-485; Solomon Grayzel, *The Jews and Roman Law*, în „The Jewish Quarterly Review", vol. 59, nr. 2, 1968, pp. 93-117.

Atitudinea creştinului faţă de imperiu obţine noi valenţe prin integrarea viziunilor de provenienţă apocaliptică iudaică în discursurile apologetice[17]. Astfel, sub influenţa persecuţiei din timpul lui Septimiu Sever, Hippolit Romanul construieşte prin comentariul său la cartea profetului Daniel o lume a Bisericii coborâte în catacombe. Decoraţiile acestor spaţii subterane fac trimitere directă la experienţa lui Daniel în groapa leilor, sau la cei trei tineri din Babilon care au înfruntat cuptorul cel de foc. Pe baza acestor imagini biblice, dar şi pe experienţa istorică a persecuţiilor, creştinismul se radicalizează, Hippolit cerându-le credincioşilor să nu se mai supună înaltelor stăpâniri când acestea se substituie Lui Dumnezeu: *nimeni nu poate sluji la doi domni ... este mai bine pentru noi să murim decât să facem ceea ce ne poruncesc oamenii cei necredincioşi*[18]. Pe aceeaşi linie de gândire se înscrie şi Origen[19].

Filosofia alexandrină a lui Filon, cu concepţia specifică despre extaz care se va regăsi şi în

[17] Robert M. Grant, *Five Apologists and Marcus Aurelius*, în „Vigiliae Christianae", vol. 42, nr. 1, 1988, p. 2.

[18] Hippolit Romanul, *Comentariu la Daniel*, 20-25, 31, apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen Christentum (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)*, Kosel-Verlag, Munchen, 1961, trad. it. *Chiesa e strutturapolitica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca- Book, Milano, 1970, pp. 51-53.

[19] Nicolae Neaga, *Principii ermineutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la Vechiul Testament*, în „Mitropolia Ardealului", an. XXVI, 1981, nr. 10-12, pp. 757-763; Ioan G. Coman, *Eusebiu al Cezareii şi Ieronim despre Origen*, în „Studii Teologice", an. XII, 1960, nr. 9-10, pp. 595-626; G.E. Gasparry, *Politics and exegesis: Origen and the two Swords*, Berkley, L.A., Londra, 1979.

neoplatonism, răspunde într-o altă manieră aspiraţiilor sufletelor care doresc să aibă o legătură cu divinitatea. O astfel de doctrină se prezintă la nivelul unei sinteze dintre iudaism şi elenism, deţinând la un moment dat caracterul de filozofie religioasă. Om de litere şi filosof renumit, Filon rămâne fidel credinţei poporului său, lăsând să răzbată această apartenenţă din propria-i creaţie teologică.

Scrierile lui se remarcă printr-un stil autoritativ şi ferm care se departajează de speculaţia metafizică elenistă în favoarea acurateţei teologice. De exemplu pentru Filon Dumnezeu este bun nu în sensul pur metafizic al lui Platon, ci are o bunătate care se manifestă în milă; El este pacea şi principiul fericirii eterne. Din lumea literară a iudaismului, teologia filoniană a influenţat în mare parte atât curentele filosofice, dar şi gândirea creştină.

În această a doua problemă, cercetătorii au făcut o seamă de corecţii la ceea ce devenise deja o cheie incontestabilă de lectură şi de interpretare. De exemplu la începutul secolului al XX-lea se vorbea de puternicul curent filonian care a influenţat gândirea teologică a sfântului evanghelist Ioan cu referire la conceptul de Logos, pentru ca mai târziu să se afirme totala independenţă a lui Ioan în relaţie cu Logosul filonian[20].

[20] E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I, pp. 178-251; I. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932.

În *Pseudo-Clementine* întâlnim, probabil prin filtrul lui Filon şi al şcolii iudaice alexandrine, elemente elenistice de tipul: succesiunea împărăţiei lui Hristos după ce Acesta a luat în mâini puterea de la *îngerii naţiunilor*; conexiunea între monoteism şi monarhie; politeismul şi poliarhia; diviziunea şi războiul sunt efectul poliarhiei; regele ca imagine a lui Dumnezeu[21].

5. Particularismul iudaic reflectat în Codexul Theodosian pentru perioada 330-331

Dacă se are în vedere că păgânismul reprezenta vechiul fond religios al Imperiului Roman, în raport cu acesta, iudeii se constituiau sub forma unor comunităţi minoritare. Întâlniţi în Siria sau în Palestina, răspândiţi în Roma sau în Alexandria, în marile oraşe sau în alte locuri, iudeii se organizau sub forma unor mici colonii, cu structură internă proprie, limbă proprie, drept specific, elemente conservate prin religie. Particularismul iudaic, marcat într-o manieră pozitivă de abilităţile economice, a fost integrat de conducătorii romani printr-o serie de concesii şi privilegii juridice (*Scrisoarea lui Iulian către Sinedriul evreilor* prezentată de W. Den Boer este de fapt un element de propagandă economică şi politică în ajunul luptei cu perşii, o campanie lansată în martie 363). În schimb opinia publică îi întâmpina cu ostilitate. Codexul Theodosian

[21] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes, Periode Anteniceenne*,tome I,Beauchesne, Paris, 1903, p. 122.

consacră iudeilor un titlu din cartea *XVI*. Se întâlnesc 51 de legi referitoare la iudei elaborate între anii 315-438 din care 5 aparţin lui Constantin. Temele abordate sunt în număr de trei: privilegiile rabinilor, interzicerea prozelitismului, seturi de legi care manifestă ostilitate faţă de iudei. Clerul iudeu beneficiază de imunităţi personale garantate de legislaţia constantiniană din 330 şi 331 (*CTh*. XVI,8,2-4):

> *XVI, 8, 3 (321 Dec. 11)*
> *IDEM A. DECURIONIBUS AGRIPPINIENSIBUS. Cunctis ordinibus generali lege concedimus Iudaeos vocari ad curiam. Verum ut aliquid ipsis ad solacium pristinae observationis relinquatur, binos vel ternos privilegio perpeti patimur nullis nominationibus occupari. DAT. III. ID. DEC. CRISPO II ET CONSTANTINO II CC. CONSS.*[22]

Cu toate acestea iudeilor s-au impus o serie de obligaţii fiscale, care au provocat de multe ori tensiuni:

> *XVI, 8, 2 (a. 330 Nov. 29)*
> *IDEM A. AD ABLAVIVIVM PRAEFECTUM PRAETORIO.*
> *Qui devotione tota synagogis Iudaeorum patriarchis vel presbyteris se dederunt et in memorata secta*

[22] *C.Th.*XVI, 8, 3, în *Code Théodosien XVI, I, Les lois Religieuses Des Empereurs Romains de Constantin à Théodose II*, Col. Sources Chretiénnes 497, volume I, p. 372. Privind atitudinea faţă de iudei alte lucrări: A. M. Rabello, *The legal Condition of the Jews in Roman Empire*,în Aufstieg und Niedergang der Röman Welt II-13, 1990, pp. 662-762; R. Frohne, *Codex Theodosianus 16,6,1-29 übersetzt und bearbeitet*,în Europ. Hochschulschriften III, 1991; K. L. Noethlichs, *Das Juventum und das röm. Staat*,Darmstad, 1996.

degentes legi ipsi praesident, inmunes ab omnibuz tam personalibus quam civilibus muneribus perseverent, ita ut illiu, qui iam forsitan decuriones sunt, nequaquam ad prosecutiones aliquas destinentur, cum oporteat istiusmodi homines a locis in quibus sunt nulla conpelli ratione discedere. Hi autem, qui minime curiales sunt, perpetua decurionatus immunitate potiantur. DAT. III KAL. DECEMB. CONSTANTINOPOLI GALLICANO ET SYMMACHO CONSS.[23]

La începutul domniei sale Constantin cel Mare a restrâns acţiunile de prozelitism ale iudeilor cu pedepse severe. Textul conservat de *CTh*. în *XVI*, 8,1,1 condamnă la pedeapsa cu arderea focului pe iudeii care l-ar lapida cu pietre pe un alt iudeu din cauza părăsirii credinţei[24]. Însă viaţa socială oferea multiple ocazii de întâlniri între iudei şi creştini. Constantin a tolerat statutul particular al iudeilor îngrădind numai prozelitismul, pe când urmaşii lui vor trece la o limitare progresivă a iudaismului.Constanţiu[25], renumit pentru aversiunea în ceea ce priveşte problema iudaică, a

[23] *C.Th.*XVI, 8, 2, în *Code Théodosien XVI, I, Les lois Religieuses Des Empereurs Romains de Constantin à Théodose II…*, volume I, p. 373.

[24] *C.Th.*XVI, 8, 1, *Ibidem*, p. 368-369. Măsurile referitoare la iudei sunt cuprinse generic în titlul din *C.Th.* sub forma *De Iudaeis, caelicolis et samaritanis*.

[25] Constanţiu va separa femeile ebraice din gineceul imperial sub pedeapsa cu moartea, va interzice iudeilor de a cumpăra sclavi de altă religie. Constantin va da libertate sclavului creştin cumpărat de iudeu etc. O lege orientală din 415 face trimitere la o colecţie *Constantiniana lex* (amintită de Eusebiu, dar care nu ne-a parvenit), prin care toţi sclavii creştini aflaţi la iudei erau trecuţi sub protecţia Bisericii.

emis o hotărâre în anul 339 prin care se stabilea că femeile iudaice trebuiau separate de cele creştine în gineceul imperial. Neîndeplinirea acestor sarcini se pedepsea cu moartea[26].

Concluzii

În faţa acestor tendinţe (fie că este vorba de metamorfozele gnostice sau de cele mesianiste) Biserica a optat pentru formularea din ce în ce mai bine definită a credinţei ortodoxe pe chipul Mântuitorului Iisus Hristos într-o viziune asumativ-progresivă a canonului biblic şi a tradiţiei apostolice. În aceste contexte exigenţa pentru dezvoltarea unei abordări a teologiei istoriei din perspectiva Bisericii constă în identificarea acelor elemente care să păstreze sau să conserve etosul liturgic, haric şi sacramental al Bisericii. În acest sens criteriul ortodoxiei Bisericii şi implicit al credinţei a fost principiul ***conaturalităţii***. Reducerea sau relativizarea conaturalităţii are ca finalitate construirea unui tip de *creştinism areligios* (cum susţinea Bonhoeffer în *Widerstand und Ergebung*) sau definirea unor paradigme teologico-istorice seculare, un istorism sec. Creştinismul nu se defineşte ca un conglomerat de idei, de concepte sau o suprastructură filosofică ce vine să absoarbă mentalităţi şi comportamente de pe urma cărora

[26] *C.Th.*, XVI, 8, 6, în *Code Théodosien XVI, I, Les lois Religieuses Des Empereurs Romains de Constantin à Théodose II…*, pp. 376-379.

să-şi legitimeze originalitatea. Esenţa lui stă în caracterul revelat al conţinutului, în comunicarea unui Dumnezeu personal, în coborârea Logosului în istorie şi transformarea ei într-un spaţiu revelator.

Bibliografie

1. *Code Théodosien XVI*, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, în col. Sources Chrétiennes, nr. 497, volume I, texte latin par Theodor Mommsen, traduction, Jean Rougé, Introduction et Notes par Roland Delmaire, avec la collaboration de François Richard et d'une équipe du GDR 2135, Les Editions du Cerf, Paris, 2005.
2. Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei, Canonul Apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis/Stavropoleos, 2008.
3. Jean Danielou, *Biserica primară (De la origini până la sfârşitul secolului al treilea)*, Bucureşti, Edit. Herald, 2008.
4. Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I Naşterea tradiţiei universale (100-600)*, Iaşi, Polirom, 2004.
5. John Behr, *Formarea teologiei creştine. Drumul spre Niceea*, vol. I, Bucureşti, Sophia, 2004.
6. Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen Christentum (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)*, Kosel-Verlag, Munchen, 1961, trad. it. *Chiesa e strutturapolitica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca- Book, Milano, 1970.

Note introductive pentru o contextualizare istorică și culturală a creștinismului syriac[1] (II)

Abstract: ***Introductory notes for historical and cultural contextualization of Syriac Christianity.*** *From the palette so heterogeneous cultures and ancient beliefs, an element was neglected, reflected marginal growth in research dedicated to early Christian period. It's Syro-Aramaic vein. Seated in a recovery process through research effort of prestigious universities Syro-Aramaic vein, assessed as the third cultural tradition is a site insufficiently explored and valued. We hope that through this presentation to emphasize the need for broadening initial research frameworks to demonstrate the heterogeneity of early Christianity through the integration of Syriac cultural and spiritual heritage.*

Keywords:

Syriac cultural and spiritual heritage, heterogeneity of early Christianity, cultural tradition, Liturgical Studies, Patristic Studies.

Sursa: The Economist

[1] *Note introductive pentru o contextualizare istorică și culturală a creștinismului syriac (II)*, în „Altarul Reîntregirii", no. 2, 2014, pp. 125-145.

Eterogenitatea creştinismului primar: vecinătăţi intelectuale şi spirituale

Aramaismul creştin este o sintagmă care comportă definirea şi susţinerea în egală măsură a unei geografii multiforme a creştinismului primar. Creştinismul a apărut în Palestina (şi-a însuşit portretistica palestiniană). Nordul Palestinei, vorbitor de limbă aramaică are deja ca specificitate filologia aramaică ca fond lingvistic al creştinismului. Cultura (limba) aramaică depăşeşte însă graniţele politice ale Palestinei propriuzise, având putere de reprezentativitate pentru populaţia existentă în nord până în vecinătatea Turciei.

Aria de cercetare a Syriei şi Palestinei antice nu se suprapune cu configuraţia politică a lumii moderne, ci este determinată de un sens geografic şi cultural mult mai larg. Regiunea syro-palestiniană este marcată geografic la vest de Marea Mediterană, estul îşi găseşte o limită în Eufrat şi în deşert, la sud pustiul Neghev, nordul dominat de lanţurile muntoase ale Amanului în timp ce alte zone s-au inclus temporar în aria syro-palestiniană, cum a fost cazul câmpiei Antiohiei din Turcia sau Cisiordania. Ceea ce caracterizează zona în discuţie nu este nicidecum un vector de uniformitate, ci din contră s-a constituit de-a lungul veacurilor sub forma unui creuzet de culturi. O parte a cercetătorilor impun cu titlu de obligativitate recunoaşterea manifestărilor particulare ale religiei feniciene,

religia punică (Cartagina şi coloniile Occidentului mediteranean) în acest spaţiu prin dezvoltările inovatoare şi sincretisme de strat şi adstrat.

Syria contemporană este dispusă în următoarele limite geografice: în nord graniţa cu Turcia se întinde pe aprox. 822 km, delimitată de o regiune în general muntoasă, ultima porţiune spre est fiind formată de râul Tigru. În zona de est şi sud-est se desfăşoară graniţa cu Irakul pe o întindere de 605 km, urmată de cea de sud cu Iordania pe o lungime de 375 km, trecând la sud de Jebel Druze. Frontiera de vest, marcând vecinătatea cu Israelul, măsoară 76 km, fiind plasată la 50 km de Damasc. Frontiera continuă spre nord desfăşurând o linie de frontieră cu Libanul de 375 km. Până la graniţa cu Turcia se întinde litoralul Mării Mediterane pe o lungime de 193 km.

Este dificil a reface istoria primelor secole de existenţă a creştinismului. Gradul de dificultate creşte pe măsură ce contemporanul se îndreaptă *ab initio* de pe poziţiile dominante ale unei pretinse suveranităţi a instrumentarului modern, încercând să adapteze printr-un proces de subiectivizare realităţile lumii antice la validările ieşite din înregimentări fie confesionale, fie politice, sociale sau culturale. Din acest punct de vedere apare cu maximă legitimitate observaţia lui H.I. Marrou când recomanda să nu mai gândim istoria în termenii activării unor entităţi monolitice, ci de a avea puterea de a vedea

eterogenitatea, pluralitatea culturilor, diversitatea în relaţie directă cu efervescenţa atât de specifică primelor secole.

Din paleta atât de eterogenă a culturilor şi credinţelor antice, un element a fost neglijat, reflectat marginal în cercetările dedicate perioadei de dezvoltare a creştinismului primar. Este vorba de filonul syro-aramaic. Aşezat într-un proces de recuperare prin efortul susţinut al cercetării în universităţi de prestigiu, filonul syro-aramaic, evaluat ca *a treia tradiţie culturală*, constituie un sit insuficient explorat şi valorizat[2]. Faptele Apostolilor prezintă o propovăduire şi o misiune a Bisericii îndreptată cu precădere spre elenişti. În paralel cu misiunile descrise în *Fapte* au fost şi alte locuri avute în vedere şi în care s-au derulat misiuni. Cum este de exemplu cazul lui Toma. A existat şi o misiune arameeană. Eusebiu ne spune că Toma evangheliza parţii. Ecourile acestei misiuni sunt bogat reflectate în literatură: *Evanghelia lui Toma*, *Faptele lui Toma*, *Psalmii lui Toma*. Abia în secolul XVIII cercetările iniţiate de E. Renaudot, primul european care a sesizat importanţa acestui segment, au deschis repertoriul preocupărilor, galeria cercetătorilor completându-se cu alte nume ca Andreas Masius, William Wright, Paul Bedjan (1909), Paolo Bettiolo, Nestor Kavvadas,

[2] Sebastian Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, in: H.A. Attridge-Gohei Hata (eds), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit 1992, 212-234, esp. 212 apud Han J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications*, în „Vigiliae Christianae", vol. 50, Nr. 2, 1996, p. 159.

Sabino Chiala, Manuel Nin, David Lichter, Fergus Millar, Marcel Pirard, Sebastian Broke, Ioan Ică Jr.

Comunităţile syro-aramaice au cunoscut dezvoltări facilitate atât de înrudirea lingvistică (limba syriacă este un dialect al limbii aramaice) cât şi de vecinătatea intelectuală cu iudaismul. Acestea au fost premisele care au construit un coridor cultural, şi teologic în egală măsură, care a stat la fundamentarea unui curent creştin dezvoltat ulterior în spaţiul syriac. G. Zeiller tratează nediferenţiat între creştinismul dezvoltat în spaţiul syrian şi cel palestinian, susţinând o identitate: *Syria creştină şi creştinismul palestinian formau un singur lucru*, un singur corp, o unică realitate[3]. Din această perspectivă vorbeşte de bisericile syro-palestiniene sub forma unui tot. Brocke diferenţiază în abordarea lui Zeiller şi îşi focusează atenţia pe dezvoltările creştinismului syro-aramaic.

„Deşi creştinismul îşi are originile într-un mediu vorbitor de limbă aramaică, faptul că în interiorul creştinismului a existat dintotdeauna o tradiţie aramaică este în mod normal uitat. Astfel, potrivit percepţiei moderne generale a istoriei tradiţiei creştine există două mari filoane în această tradiţie: filonul grec răsăritean şi cel latin occidental (reprezentat de diferitele Biserici ieşite din Reformă). Existenţa unui al treilea filon, cel al Răsăritului syriac, este cu totul lăsată

[3] Giacomo Zeiller, *Le diverse chiese del II secolo…*, p. 498.

în afara oricărei consideraţii”[4]. Din punctul de vedere al lui Brock periferizarea preocupărilor pe marginea culturii şi spiritualităţii syriace din partea unor grupe de cercetători porneşte din cel puţin două surse. Prima sursă se găseşte în obişnuinţa de a trata rolul creştinismului numai în Imperiul Roman utilizând istoria Bisericească a lui Eusebiu de Cezareea, construind din această direcţie o genetică a creştinismului marcat demografic de amprenta greco-romană, ulterior bizantină pentru estul Imperiului. Ori creştinismul a fost (şi este) un fenomen care la început nu era una cu imperiul. A doua sursă se găseşte în contextul disputelor hristologice de la Chalcedon (451) care a dus la formarea Bisericilor Orientale nechalcedoniene şi implicit etichetarea lor cu titlul de *eretice*. Concluzia în faţa acestor două motivaţii sprijină cum am afirmat anterior perocuparea marginală a cercetărorilor faţă de acest vast şi fecund spaţiu spiritual.

O filologie teologică aramaică

Principala descoperire arheologică din anul 1975 de la Tall Mardikh, 64 km de Alep, propune ca ipoteze de lucru două elemente. Primul element construieşte posibilitatea atestării unui imperiu semitic înfiinţat cu trei milenii înainte de Hristos şi care prin 2500-2400

[4] Sebastian Brock, *The importance and Potential of SEERI* (St. Ephrem Ecumenical Research Institute) in an international context, în „The Harp (Kottayam)” 10: 1-2, p. 47.

se întindea de la Marea Roşie până în nordul Turciei, la Marea Neagră şi până în estul Mesopotamiei. Al doilea element, de importanţă filologică, evidenţiază o limbă paleo-canaanită mult mai veche decât amorita, care era considerată până la a doua jumătate a secolului XX ca fiind cea mai veche limbă din rândul limbilor semite. Un alt element asupra căruia nu există un consens general în rândul cercetătorilor este cu referire la descendenţa fenicienilor din amestecul populaţiei syriene de pe coastă cu canaaniţii.

În preajma anului 1200 î.H. arameii s-au stabilit în Syria Mare, Syria biblică, înfiinţând regatul Aram. Prin poziţionarea lor în această regiune au deschis drumuri comerciale cu Asia de sud-vest, situaţie care a dus la dezvoltarea internă a regatului. În acest context Damascul a cunoscut o remarcabilă înflorire, la care s-a adăugat ulterior fortăreaţa Alep. Vadul comercial din Syria Mare a atras după sine nevoia configurării unei limbi care să corespundă exigenţelor relaţiilor comerciale: să fie o limbă mai simplă dar mai exactă, asimilată ulterior de populaţia autohtonă şi de grupurile de relaţii comerciale.

În faţa acestor provocări arameii au simplificat alfabetul fenician, iar aramaica, limba vorbită de Hristos, a devenit limba comercială a întregului Orient Mijlociu şi limba oficială a Imperiului Persan.

Aramaica se înrudeşte cu limba ebraică dar nu într-atât încât să fie într-o relaţie dialectală, motiv pentru

care sunt privite ca două limbi distincte şi tratate ca atare.

Locul formării limbii aramaice a fost Mesopotamia, Aram Naharayim, adică *Aram dintre fluvii*. Poate din această cauză Moise spune despre Iacov că era *arameu*, având în vedere originea lui (şi a lui Avraam, Isaac conf. Deuteronom 26:5; Rebesa şi Rahela) în Aram Naharayim şi relaţia directă cu cetatea Haranului[5]. Din Mesopotamia aramaica s-a răspândit către sud, pe teritoriul întregii Syrii de azi. Vechiul Testament atestă numeroase întâlniri, de cele mai multe ori conflictuale, între evreii antici şi regatele syriene Aram Tzova cu capitala Alep (Halpa) şi Aram Damesek cu capitala Damasc. Fiind limba cuceritorilor caldeeni neo-babilonieni din secolul VI î.H., aramaica a devenit limba oficială a imperiului neo-babilonian şi mai apoi a imperiului Persan. În contemporaneitate forme ale aramaicii, cunoscute sub numele de complexul lingvistic neo-aramaic, au fost conservate în mici comunităţi arabe şi *asyriene* creştine, precum şi evreieşti din Orientul Mijlociu (în Ma'aloulah, în Liban, Irak, în rândurile evreilor kurzi emigraţi în Israel), S.U.A. sau Cipru. Aşa cum am mai precizat aramaica a mai supravieţuit ca limbă liturgică în Biserici din Orientul Apropiat (în bisericile creştine maronită şi

[5] Pentru descendenţe aramaice ale personajelor din Biblie a se vedea studiul lui Raymond A. Bowman, *Arameans, Aramaic, and the Bible*, în „Journal of Near Eastern Studies", vol. 7, nr. 2, 1948, published by The University of Chicago Press, pp. 65-90.

iacobită, sub forma sa antică) şi în iudaism, alături de ebraică, ca limbă a Talmudului şi Kabalei.

Este foarte interesant de studiat paralelismul teologico-cultural dintre iudaism şi aramaism, problematică ce excede obiectivul acestui articol, spaţiu care a fost bogat reflectat în literatura de specialitate mai ales la nivelul criticii textuale a Sfintei Scripturi.

Un număr mic din textele biblice sunt redate în aramaică: secvenţe din capitolele cărţilor lui Ezdra (4:8 – 6:18; 7:12-26) şi Daniel (2:4 – 7:28), versete sau cuvinte izolate din cartea lui Ieremia (10:11) sau din cartea Facerii (31:47). Descrierea experienţei pe care Daniel a avut-o în legătură cu visul lui Nabucodonosor a fost scrisă în prima parte în ebraică, însă când ajunge la momentul în care prezintă discursul înţelepţilor care vorbeau „aramaica" în faţa împăratului (Daniel 2:4), el îi citează pe aceştia în limba lor şi continuă apoi să mai scrie câteva pasaje în această limbă până revine la ebraică. În trecut pe baza acestor secvenţe aramaice ale cărţilor lui Daniel şi Ezra s-a considerat că acestea au fost scrise mai recent. Însă pe tot cuprinsul Orientului Apropiat s-au descoperit numeroase documente aramaice contemporane cu Daniel şi Ezra, ceea ce a infirmat această teorie. Ca urmare a dominaţiei şi captivităţii babiloniene, în ultimele secole ale epocii pre-creştine evreii din Babilon şi cei din Iudeea au adoptat aramaica cu funcţie de limbă vorbită în locul limbii ebraice.

O specificitate a limbii syriace este că s-a dezvoltat ca limbă a unor popoare creştine. Ea provine din regiunea Edessei (*Urhai* în syriacă, Urfa modernă în sud-estul Turciei) ca un dialect al limbii aramaice, limba Palestinei primului secol. În timpul primului şi cel de-al doilea secol d. Hr. limba syriacă s-a răspândit de-a lungul ţărmului estic al Mediteranei ca limbă a comunităţii creştine. Prin Orientul syriac înţelegem acele locuri unde syriaca a fost mai întâi vorbită şi scrisă. Spre sfârşitul perioadei romane aceste regiuni erau cunoscute drept provincii ale Mesopotamiei, Osrhoene, ale Syriei şi vecinilor persani, în special estul Mesoptamiei şi Adiabenei (Irakul modern). Drept urmare reîntărim afirmaţia că sensul geografic şi cultural al spiritualităţii syriace este unul mult mai larg decât sensul modern al Syriei şi Palestinei.

Syriaca clasică nu este o limbă moartă, fiindutilizată ca limbă de cult mai ales de Biserica Ortodoxă Syriană (este limba utilizată în comunicarea uzuală de şcoala monahală Mar Gabriel din Tur Abdin), vorbită deasemeni de un grup restrâns de populaţie grupată la graniţa Syriei cu Libanul. Este de necontestat valoarea care o presupune limba syriacă în a oferi spaţii larg interpretative pentru greaca Noului Testament. Elemente obscure pot fi elucidate prin decriptări din filologia syriacă. O serie de texte ale ediţiilor greceşti ale Noului Testament demonstrează largi prezenţe aramaice şi deasemeni idiomuri syriace. Au fost

realizate traduceri în limba syriacă din marii autori europeni ca Shakespeare şi Dickens.

Complexitatea biblică şi liturgic-sacramentală a creştinismului syriac

Prima ediţie tipărită a versiunii syriace a Noului Testament s-a făcut înainte de 1555 (prima gramatică europeană pentru limba syriacă datează din 1539) iar versiunea standard syriacă atât a Vechiului cât şi a Noului Testament, cunoscută sub numele de Peshitta, se găseşte în marile biblioteci europene alături de alte versiuni vechi. Cărţile Vechiului Testament au fost traduse cu uşoare modificări în syriacă direct din ebraică. Pe lângă versiunea standard a Vechiului Testament din Peshitta a mai circulat o versiune alcătuită în Alexandria de Pavel din Tella numită SyroHexapla. Pentru o facilitare a fixării istoriei textului biblic în varianta syriacă avem schema:

- Vechiul Testament: - din ebraică/ Peshitta; din greacă/ Syro-Hexapla[6]

- Noul Testament (din greacă): - *Diatessaronul* lui Tatian (lucrare pierdută) cuprindea pe lângă varianta

[6] Pentru *Syrohexapla* A.M. Ceriani a alcătuit o ediţie fotolitografiată în anul 1874 a unui manuscris de secol IX din colecţia Ambroziană conţinând a doua jumătate a Vechiului Testament. Documente pentru cea de a doua jumătate a Vechiului Testament din *Syrohexapla* au fost colecţionate şi editate de P. de Lagarde în *Bibliothecae Syriacae*, Gottingen, 1892. Alte descoperiri au fost publicate de W. Baars, cu o introducere foarte generoasă, în *New Syrohexaplaric Texts*,Leiden, 1968. O ediţie fotografică a unui manuscris al Pentateuhului din SE Turciei a fost editat de A. Voobus, Louvain în1975.

armonizată a Evangheliilor, Faptele Apostolilor, Epistolele pauline şi apocrifa a treia Epistolă către Corinteni, lipsind epistolele sobornicești şi Apocalipsa.

- *Evangelion Dampharshe, textul a fost conservat în două manuscrise: Curetonian (Bilbioteca Britanică) şi Sinaiticus (Mânăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai).*

- *Peshitta*

- *Philoxenian*, revizuire făcută de eruditul episcop Philoxeniu de Mabbug

- *Harclean*, este o revizuire a textului biblic făcută de Toma din Harkel, revizuire contemporană cu SyroHexapla lui Pavel din Tella (615)[7].

În creştinismul syriac cărţile Vechiului Testament erau aceleaşi cu cele de azi, singura diferenţă constând în menţinerea sub forma unui tot (o singură carte) a cărţilor care au ca principal un personaj feminin: Rut, Estera, Iudit şi Susana. Se ştie că în mediul oriental femeile erau tratate într-o manieră diferită, deşi accentele teologice promovau principiul egalităţii, ceea ce explică dedicarea unei singure cărţi vechi testamentare. Dar cât de *slabe* sau *inferioare* sunt o arată lucrarea lui Sebastian Brock care dedică un

[7] Pentru ediţiile Syriace ale Noului Testament recomandăm lucrarea lui B.M. Metzger's *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, 1977, pentru generalităţi privind ediţiile Syriace ale Vechiului Testament C. van Puyvelde, *TheDictionnaire de la Bible, Supplement* VI, 1960.

spaţiu larg expunerii chipurilor de sfinte femei ale Orientului Syriac[8].

Dimensiunea biblică a creştinismului syriac era încadrată de o profundă şi complexă viaţă liturgic-sacramentală, centrată în jurul Botezului şi Euharistiei în a căror practică şi interpretare un accent deosebit era pus pe lucrarea Sfântului Duh (înţeles într-o simbolică feminină, aramaicul feminin *ruha*).

Pentru liturgişti de asemenea Syria oferă un spaţiu generos de cercetare. Arealul syro-palestinian s-a dovedit a fi spaţiul cu cel mai mare coeficient de creativitate în acest domeniu pentru creştinismul primar, oferind rădăcini pentru viitoarea bogăţie bizantină a Liturghiilor care în esenţă sunt derivate din formulare liturgice utilizate în acest spaţiu.

În Biserica Syriană de Est Liturghia Sfântului Apostol Tadeu[9] (Thaddeus sau Addai după scrierea syro-aramaică) şi Sf. Mari (ucenic al sfântului Addai) sunt cele mai vechi formulare liturgice încă în uz[10], în timp ce vestul syrian s-a caracterizat printr-o

[8] Sebastian P. Brock şi Susan Ashbrook Harvey, *Sfintele femei ale Orientului Syrian*, Bucureşti, Edit. Sophya, 2005.

[9] După o mărturie a lui Eusebiu de Cezareea Thaddeus sau Addai a fost unul din cei 70 de ucenici ai lui Iisus Hristos, însoţitorul misionar al Sfântului Apostol Toma.

[10] Liturghia sfinţilor Addai şi Mari aparţine ritului estic Syrian iar în versiuni diferite este utilizată în ritul Bisericii Assyriene de Est (Assyrian Church of the East), de Biserica Veche a Estului (Ancient Holy Apostolic Catholic Church of the East sau *Ētā ʿAttīqtā d›Maḏnəḥā*), de Biserica Syro-malabară (*Edtha d'Malabar Suryaya*) şi de Biserica Chaldeeană (*ītha kaldetha qāthuliqetha*).

creativitate uimitoare în domeniul anaforalelor, din care peste 70 au ajuns până la noi, aşa cum atestă cercetarea istorico-liturgică.Ediţii critice privind anaforaua lui Addai şi Mari în studiile lui W. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of Addai and Mari*, OCP 32 (1966), 335-371 şi A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992.H. Wegman, *Genealogie hypothetique de la priere eucharistique*, QL 61 (1980), 263-278. Menţionăm aici poate cea mai folositoare sursă bibliografică generală pe marginea studiilor liturgice syriene şi anume A. Baumstark lucrare prezentată ca index la *Comparative liturgy*, apărută la Londra în anul 1958. Contribuţii majore în aceeaşi categorie liturgică a adus de asemenea J.M. Sauget în *Bibliographie des liturgies orientales*, Roma, 1962.

Un număr considerabil de cercetători s-au aplecat spre analiza prezenţelor iudaice în cadrul spiritualităţii syriace[11]. Creştinismul syriac a crescut treptat din origini iudaice ca o formă specifică de iudeo-creştinism aflat în simbioză şi competiţie cu iudaismul puternicei diaspore syriace. La Nisibis a funcţionat prima şcoală iudaică din Orient, cu orientare diferită de cea a şcolilor rabinice ulterioare din Babilon, respectiv din sudul Mesoptamiei. Un rol important în iudaismul din Syria l-au jucat influenţele venite din partea iudaismului

[11] G. Rouwhorst, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, în „Vigiliae Christianae", vol. 51, nr. 1, 1997, pp. 72-93.

ascetic de tip esenian, care mergea uneori până la forme extreme de tip encratic sau gnostic. Acesta practica celibatul permanent înţeles ca o instituţionalizare a abstinenţei sexuale cerute de războiul eshatologic iminent dintre *fii luminii* şi *fii legământului*. Este agreată în lumea cercetătorilor de exemplu influenţa midraşelor şi a targumilor în Peshitta sau alte prezenţe ale tradiţiilor biblice ale Vechiului Testament în alte sectoare ale vieţii bisericeşti syriace: exegeză biblică, teologie şi ascetism. Profesorul Brock şi prof. Rouwhorst G. opinează că încă suntem la începuturile analizei privind relaţia literară, *directă* susţine Syriacologul Brock, dintre Peshitta şi Targumim. Rămâne de identificat natura acestei relaţii.

Cultura şi spiritualitatea creştină syriacă

Literatura syriacă are valoare în sine cel puţin din două direcţii. În primul rând prin maniera de a înţelege şi în cel de-al doilea rând prin expresia literară pe care o capătă mesajul spiritual al textului biblic. De aici derivă funcţia specială pe care o îmbracă spiritualitatea syriacă prin puterea de reprezentativitate în spectrul creştinismului semitic iar în cel de-al doilea rând expresia poetică pe care o obţine această experienţă.

Cei mai timpurii autori cunoscuţi cu numele sunt Aphrahat şi Ephrem, ambii din secolul al IV-lea. Operele lor oferă cititorului un creştinism syriac pur

diferit în multe privinţe de dezvoltările greceşti şi latine ale creştinismului de pe litoralul mediteraneean. Deja din secolul V asistăm la o dezvoltare rapidă a procesului de elenizare, ceea ce a dus la o şi mai mare reconsiderare a cercetărorilor faţă de produsele literare ale spaţiului syriac datat ante-elenistic. În acest chip avem posibilitatea de a identifica etosul multiform al creştinismului semitic primar, independent de acel *patterns* grecesc. O introducere excelentă în simbolistica teologică a acestui spaţiu se găseşte la R. Murray's *Symbols of Church and Kingdom*,Cambridge,1975[12].

Cultura şi spiritualitatea creştină syriană au dezvoltat cu predilecţie şapte tematici duhovniceşti: accentul pe pogorârea Lui Hristos la iad, Hristos văzut ca Mirele Ceresc, mântuirea realizată de El înţeleasă ca tămăduire şi recuperare a Paradisului, *focul divin* al Duhului în Sfintele Taine, necesitatea *ochiului luminos al credinţei* pentru înţelegerea spirituală a Scripturii şi a naturii, unitatea dintre cele trei Biserici (din cer, de pe pământ şi din suflet).

[12] Robert Murray abordează puternicul simbolism al teologiei Syriace în lucrarea *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, New York: Cambridge University Press, 1975, lucrare în care, abordând problematica lingvistică, se situează critic faţă de Jean Danielou şi Voobus, şi cu mai mare deschidere spre Drijvers şi Neusner. Repertoriul simbolistic este foarte variat atât ca tematică liturgică cât şi ca semnificaţie. Predilecţia către exprimări simbolice se găseşte ataşată mai ales ciclurilor euharistice şi baptismale.

Literaturacreştină syriacă este influenţată de evoluţia politică a zonei, fiind structurată în trei mari perioade: perioada de maximă înflorire până în secolul al VII-lea, a doua perioadă începe din timpul cuceririi arabe până în 1300 în timp ce a treia perioadă ţine din 1300 până în prezent.

Iniţierea studierii literaturii syriace s-a făcut cu E. Renaudot la începutul secolului al XVIII, primul european care a sesizat importanţa acestui sit cultural şi spiritual. Preocupările pe marginea culturii şi spiritualităţii syriace au fost continuate de Andreas Masius, care publică o gramatică şi un lexicon syriac şi traduce lucrarea lui Moise bar Kepha, *De Paradiso*, al cărei manuscris syriac s-a pierdut. Prin integrarea acestei ramuri literare de provenienţă syriacă în *Bibliotheca Orientalis* (1719-1728) editată de J.S. Assemani se certifică individualizarea filonului şi importanţa scrierilor. William Wright, la începutul secolului XIX, a inventariat şi studiat manuscrisele syriace de la Muzeul Britanic şi din alte biblioteci europene, reuşind pe baza lor să alcătuiască o primă istorie a literaturii syriace. Sfârşitul secolului al XIX-lea şi debutul sec. XX este marcat din perspectiva syriacologilor de trei monumentale opere de recuperare a patrimoniului general literar syriac: Rubens Duval, *Anciennes litteratures chretiennes. La litterature syriaque* (lucrare apărută la Paris în 1899); A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn,

1922) şi Jean Baptiste Chabot care, la Paris în 1935, a alcătuit faimoasa *Litterature syriaque*. Acelaşi Chabot în 1892 publicase o cercetare pe trei paliere (viaţa, opera şi doctrina) dedicată sfântului Isaac de Ninive.

În prezent există două mari colecţii în care textele syriace ocupă un loc de seamă *Corpus scriptorum christianorum orientalium* şi *Patrologia Orientalis*, cu apariţie simultană din 1903. Din cele peste 260 de volume ale *Corpus*-ului, peste 110 cuprind texte syriace. De un generos spaţiu al cercetării s-a bucurat, şi continuă să se bucure, operele sfântului Isaac Syrul, în special lucrările cu conţinut ascetic[13]. Trebuie să remarcăm în acest loc monumentala lucrare a lui Marcel Pirard care, în anul 2012 a finalizat sub patronajul Mânăstirii Ivironului o ediţie critică la omiliile ascetice ale sfântului Isaac Syrul[14].

Expresia poetică a teologiei syriene

În literatura syriacă un rol important îl deţine poezia. Aceasta s-a remarcat şi în literatura creştină,

[13] Paul Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione Religiosa*, Paris, 1909; Sebastian Brock, *Isaac of Niniveh, The Second Part. Chapters IV-XLI*, CSCO, Lovain, 1995; Sabino Chiala, *Isacco di Ninive, Terza collezione*, CSCO, 2011; singurele traduceri în limba română se datorează părintelui Ioan Ică Jr. şi părintelui Maxim (Constantin Făgeţeanu) de la Mânăstirea Lupşa. Semnalăm şi lucrarea de doctorat a lui Vesa Valentin publicată sub titlul *Cunoaşterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Syrul*, Cluj-Napoca, Renaşterea, 2013.

[14] Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσι. Μάρκελλος Πιράρ. Ἅγιον Ὄρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων 2012, (*Abba Isaac the Syrian. Ascetic Homilies*, Critical Edition by Marcel Pirard, Mount Athos, Holy Monastery of Iviron 2012 Karyes, Mount-Athos).

devenind o particularitate a exprimării adevărurilor biblice. Poezia syriacă creştină a primelor veacuri, ca modalitate de înţelegere, fixare şi propovăduire a dogmei în curs de alcătuire, era utilizată sub două forme: folosirea *poemelor dialog* (*madrashe*) şi folosirea *omiliei versificate* (*memra*[15]) cu scopul de a repovesti episoadele biblice într-o manieră dramatică.

Poezia sfântului Ephrem din Nisibe († Edessa, 373) poate fi aşezată în contextul vârfurilor de lance ale poeziei religioase universale. Imnele lui, sau *madrashe*, au făcut obiectul cercetării în rândul multor savanţi, impresionând prin lirism, simbolistică şi forţă de expresie. *Memra*,sau omilia versificată, a fost mai degrabă recitată decât cântată, un model literar care are ca şi caracteristică de bază cupletele isosilabice. Astfel de *memra* se găsesc în variante de 5+5, 6+6, 7+7 sau 12+12 silabe. Varianta de 5+5 silabe este asociată numelui lui Balai (sec. V), 7+7 cu numele lui Ephrem iar 12+12 cu numele lui Iacob de Saroug (sec. VI). Se ştie, în orice caz, că vechile imne apoliniene erau de formă liberă, în timp de imnele lui Bardesanes, ale lui Synesios din Cyrene, ca şi ale lui Ephrem erau strofice. În afară de aceasta, existau imne (ca *ris-qóló*-ul Syrian) care aveau număr diferit de silabe dar acelaşi număr de accente în vers şi strofă. Înainte de anul 428 Teodor

[15] *Memer*, sau *ma'amar* רמאמ, un cuvânt aramaic care înseamnă cuvânt, poruncă, întâlnire. Provine din rădăcina aramaică a lui רמא, '*imrah*, sau '*emrah* (*em'-raw*) care se traduce cu poruncă, vorbire sau cuvânt. Este echivalentul termenului λογος din greacă.

din Mopsuestia spunea că textele liturgice syriene au fost traduse în limba greacă. Spre exemplu madrashele syriene au inspirat din plin formularele liturgice bizantine numite *kontakion* dezvoltate în secolele V şi VI. Sebastian Brock în *Variorum reprints* oferă celor interesaţi o listă preliminară, un check-list, a publicaţiilor europene privind problema inscripţiilor syriace; poemele şi dialogurile dramatice (*sogyata*)[16].

Concluzii

Aceste elemente pun în evidenţă câteva trăsături fundamentale ale creştinismului primar. În primul rând avem în vedere spectrul multiform al creştinismului primar. În cel de-al doilea rând este absolut necesar a constata un mediu caracterizat printr-o puternică efervescenţă în zonele de întâlnire dintre creştinism şi iudaism. De această efervescenţă ţine procesul autodefinirii şi autocunoaşterii creştinismului ca doctrină, cult şi celelalte compartimente ale vieţuirii creştine. Acest tip de eterogenitate a creştinismului primar a făcut obiectul a numeroase interogaţii din partea cercetătorilor, preocupări reflectate în ultimii ani foarte bogat în literatura de specialitate (ca o sinteză şi început în definirea cercetării culturii şi spiritualităţii syriace de mare utilitate este *Hugoye: Journal of Syriac Studies* publicat de Institutul Syriac

[16] Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: history, literature and theology*, Collected Studies Series, CS357.

Beth Mardutho): de exemplu în VariorumCollected Studies Series, CS464 autorii analizează circumstanţele istorice ale dezvoltării creştinismului syriac configurat prin interacţiunea a numeroşi factori: religioşi, culturali şi politici[17].

Andreas Feldtkeller, profesor la Universitatea din Berlin, analizează contextul syriac al dezvoltării creştinismului; pluralismul cultural specific creştinsimului primar în *Das entstehende Heidenchristentum im religiösen Umfeld Syriens zur Prinzipatszeit. Ein Beitrag zum Verhältnis von Urchristentum und Religionsgeschichte*. Diss. Theol. Universität Heidelberg, Microfiche-Veröffentlichung 1992; *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus Bd. 25, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993, lucrare prezentată critic trei ani mai târziu de Han J.W. Drijvers în *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications* (Vigiliae Christianae); *Im Reich der Syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums*, Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 8, Gütersloh 1994.

Fergus Millar, profesor la Oxford, se ocupă de aceleaşi dezvoltări creştine ale Syriei, interogându-se legitim în unul din studiile dacă ar trebui să

[17] Han J. W. Drijvers, University of Groningen, *The Netherlands History and Religion in Late Antique Syria*, în VariorumCollected Studies Series, CS464.

presupunem existenţa unui *creştinism syrian* sau vorbim de concepte teologice ale scriitorilor creştini de limbă greacă proveniţi din Syria? Autorul conchide că în afara Palestinei, dezvoltarea cea mai notabilă în cultura regiunii a fost apariţia Syriacă (dialect aramaic), ca limbă de cultură şi credinţă creştină[18].

Aceste direcţii de gândire le găsim cu o mare frecvenţă în analizele lui Jean Danielou (preocupat mai mult de iudeocreştinism), Sebastian Broke, Fergus Millar, Jaroslav Pelikan, Han J.W. Drijvers şi alţii, privind nevoia de a lărgi spectrul a ceea ce înseamnă fondul şi geneza creştinismului primar. Este quasiacceptată ideea privind nevoia lărgirii cadrelor iniţiale ale cercetării spre demonstrarea eterogenităţii creştinismului primar prin integrarea patrimoniului cultural şi spiritual syriac (limba syriacă este în esenţă un dialect aramaic, limbă care a păstrat în cultura şi spiritualitatea syriacă monumente ale creştinismului nongrec).

[18] Fergus Millar, *Religion, Language and Community in the Roman Near East. Constantine to Muhammad*, Oxford, Oxford University Press for The British Academy, 2013; Idem, *The Roman Near East 31 BC-AD 337*,Harvard University Press, 1993.

Bibliografie

1. Sebastian Brock, *The importance and Potential of SEERI* (St. Ephrem Ecumenical Research Institute) in an international context, în „The Harp (Kottayam)" 10:1-2.
2. Fergus Millar, *Religion, Language and Community in the Roman Near East. Constantine to Muhammad*, Oxford, Oxford University Press for The British Academy, 2013.
3. Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσι. Μάρκελλος Πιράρ. Ἅγιον Ὄρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων 2012, (*Abba Isaac the Syrian. Ascetic Homilies*, Critical Edition by Marcel Pirard, Mount Athos, Holy Monastery of Iviron 2012 Karyes, Mount-Athos).
4. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I Nașterea tradiției universale (100-600)*, Iași, Polirom, 2004.
5. Han J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications*, în „Vigiliae Christianae", vol. 50, Nr. 2, 1996.
6. Jean Danielou, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, București, Edit. Herald, 2008.

Apariția și evoluția schismei meletiene în fază preniceeană (325)[1]

Antérieur à la querelle arienne et à l'élection d'Athanase, le schisme mélitien, issu de la longue persécution du début du IV-e siècle, s'est attaqué à la toute- puissance de l'eveque d'Alexandrie sur l'ensemble de l'Eglise d'Egypte, et ceci, en dehors de toute question doctrinale. Quelle force représentent donc ces Mélitiens en Egypte au moment du concile de Nicée?

În timpul persecuţiei lui Diocleţian au reapărut vechile probleme în cadrul Bisericii legate de disciplina penitenţială. Cazul particular al Bisericii Egiptului de la sfârşitul sec. III şi începutul sec. IV, până la sinodul I ecumenic de la Niceea, trebuie analizat în contextul istorico-doctrinar determinat de o serie de personalităţi ale lumii ecclesiastice ale episcopatului alexandrin, dar şi de tendinţele centrifuge ale unor scaune episcopale. Din prima categorie reţinem pentru această perioadă numele lui Petru al Alexandriei. Hotărârile luate de Petru în ceea ce priveşte reintegrarea celor căzuţi în cadrul Bisericii sunt în spiritul general al creştinismului, recunoscând

[1] *Apariția și evoluția schismei meletiene în fază preniceeană (325)"*, publicat în revista Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, *Altarul Reîntregirii*, Anul IX, nr. 2, iulie-decembrie, 2004, pp. 160-176.

aici atitudinea lui Dionisie sau Ciprian al Cartaginei. Avem acces la asemenea dispoziţii din disciplina penitenţială care s-a păstrat în colecţiile de canoane[2]. Liniile generale ale gândirii alexandrine de la care nu făcea excepţie nici Petru privind primirea lapsilor, urmăresc cu fidelitate principii stabilite prin canon.

Această legislaţie prudentă şi în acelaşi timp fermă, a inspirat principiile Bisericii în primele secole, recunoscând în aceste sancţiuni înţelepciunea ecclesială care a luminat pe părinţii epocii. Dar şi această legislaţie penitenţială nu era receptată de totalitatea episcopatului egiptean, dând naştere unor tensiuni care nu se vor rezolva decât numai prin schismă, sau prin elaborarea unor canoane (cum a fost cazul de la Niceea) cu rol de a reglementa disciplina. Pe această linie se înscrie cazul episcopului Meletie din Lykopole. În această situaţie se adaugă ignorarea cutumelor egiptene referitoare la dreptul de jurisdicţie al scaunului alexandrin faţă de celelalte centre episcopale egiptene. Cazul lui Meletie creşte considerabil în gravitate cu cât sensibilitatea creştină a secolului era marcată şi de disputele ariene. Într-un asemenea context spiritul de separaţie meletian corespundea cu separaţionismul arian rezultând o coaliţie, nu de ordin doctrinar, meletiano-ariană.

[2] P. de Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiae antiquissimae,* Leipzig, 1856, pp. 63-73 pentru textul grec, pp. 99-117 pentru textul siriac.

1. Prezentare analitico-documentară a schismei meletiene

Referinţele bibliografice la persoana şi atitudinea episcopului Meletie de Lykopole permit alcătuirea unui dosar omogen pentru a trasa liniile generale ale creştinismului african la sfârşitul sec. III şi începutul sec. IV, precum şi raporturile intraecclesiale determinate fie de aplicarea disciplinei penitenţiale, fie de erezia ariană.[3] Distingem două surse în ceea ce priveşte originile schismei meletiene. Pe de o parte documentele tradiţiei alexandrine, iar pe de alta informaţiile oferite de Epifaniu al Salaminei.

a. Documentele de origine alexandrină:

a.1. - se constituie sub forma unui corpus original având la bază în primul rând două scrisori traduse din greacă în latină. Ele conţin fragmentul 26 din Codex Veronensis LX[4], Fol. 113 b- 116 a[2], prima adresată lui

[3] G. Ghedini, *Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano,* în *La scuola Cattolica* 53, 2 (1925); E. Amman, *Mélèce de Lycopolis,* în *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 10 (1928); K. Holl, *Gessamelte Aufsätze z. Kirchengeschichte,* II, Tübingen, 1928; F. H. Kettler, *Der meletianische Streit in Ägypten,* Tübingen, 1936; H. Lietzmann, *Kirchengeschichte,* III, Berlin, 1961; K. Baus, *Meletios,* in *Lexicon für Theologie und Kirche,* 7, 1962.

[4] Codex Veronensis LX conţine două volume. Primul reuneşte documente privind istoria bisericii africane: actele sinodului de la Cartagina din 419, scrisorile sinodale ale episcopilor africani către papa Bonifaciu şi Celestin în 424 şi 425 privind problema preotului Apiarius. Al doilea volum numit „colecţia diaconului Theodosie", conţine: documente privind sinodul de la Niceea şi Sardica; documente unicat privind istoria Bisericii din Alexandria; un scurt dosar despre schisma antiohiană (372-379); două scrisori canonice

Meletie de către patru episcopi egipteni, Hésychios, Pachômios, Théodôros şi Philéas, iar a doua trimisă de Petru al Alexandriei către credincioşii săi după martiriul celor patru episcopi. Tonul scrisorilor este aspru, de protest: *Părinţii noştri au stabilit ca nici un episcop să nu poată hirotoni în biserici străine…Dar tu, fără să iei aminte la hotărârile lor, fără să te gândeşti la viitor, nici la tradiţia Sfinţilor noştri părinţi, nici la cinstea marelui nostru episcop şi părinte, Petru, de care noi toţi depindem, după credinţa pe care o avem în Domnul Iisus Hristos, tu, insensibil la întemniţarea noastră, la dovezile noastre, te-ai separat şi ai distrus totul…,* scriau cei patru episcopi lui Meletie.

Reacţia lui Petru este imediată:

> *Petru, către preaiubiţii fraţi uniţi în aceeaşi credinţă a lui Dumnezeu, pace în Domnul! Am descoperit că Meletie nu lucrează spre binele comun. Nici nu a ascultat de scrisoarea sfinţilor episcopi şi martiri. Dar, intrând abuziv în biserica păstorită de mine, şi-a luat responsabilitatea de a separa de autoritatea mea preoţi, nu numai pe aceia care au datoria de a vizita pe săraci…. Şi ca dovadă a propriei lui ambiţii, a hirotonit în închisoare după propria lui minte. Fiţi aşadar atenţi la acesta şi să nu aveţi*

dintre care prima este singura sursă despre sinodul de la Cartagina din 421; o serie de canoane sinodale dintre care unele în versiunea lui Dionisie Exiguul, altele în versiunea isidoriană; o versiune unică în limba latină a canoanelor de la Calcedon, precum şi definitio dogmatum a lui Ghenadie de Marsillia.

nici o comuniune cu el, până când îl voi întâlni în compania unor oameni înțelepți și prudenți. Stați bine![5].

Meletie nu s-a lăsat intimidat de această scrisoare. La puțin timp a apărut problema apostaților, motiv pentru care episcopul Lykopolei s-a instalat în fruntea partidei rigoriste. În timpul persecuției, când Meletie a fost trimis împreună cu credincioșii lui la minele din Feno, conflictul a continuat delimitându-se tot mai clar cadrele unei schisme. În primăvara anului 311 edictul lui Galeriu dădea libertate prizonierilor, moment care permite revenirea la scaunul episcopal. După un timp scurt Maximian reîncepe urmărirea creștinilor, decapitând la 25 noiembrie 311 pe marele episcop Petru al Alexandriei. Evoluția schismei nu a fost marcată de martiriul lui Petru. Ideea de separație odată pornită a prelucrat și fundalul de opoziție arian, lucru care va explica atașamentul unei grupări a episcopatului african de persoana și învățătura lui Arie. Meletian convins, acesta va da o nouă caracteristică ideii de separație, urmărind introducerea elementelor de doctrină, dorind ca schisma meletiană să devină și mai gravă trecând de la o abatere de ordin disciplinar la una de ordin dogmatic.

[5] P. G. 10, 1565- 1568, cf. Jules Lebreton e Jacques Zeiller, *Dalla fine del II secolo alla pace constantiniana (313)*,p. 493.

Cele două scrisori prezentate sunt cele mai vechi documente privind acest conflict.[6]

a.2. Al doilea document este constituit din cele 14 canoane penitenţiale ale lui Petru al Alexandriei examinând condiţiile reintegrării în Biserică a celor căzuţi de la credinţă. Se pare că au fost alcătuite pe 14 aprilie 306. Textul lor, reprodus parţial, este următorul:

1. Cei care au fost denunţaţi, trimişi la închisoare şi supuşi torturii şi în final şi-au pierdut curajul, sunt demni de indulgenţă deoarece au cedat numai din slăbiciunea trupului; aceştia poartă semnele rănilor lui Iisus şi de trei ani fac penitenţă; se impune lor încă o penitenţă de patruzeci de zile începând din ziua în care au anunţat intenţia lor de a se întoarce; în acest timp vor posti, vor priveghea şi se vor ruga.

2. Cei care au fost torturaţi, dar au fost învinşi de suferinţe şi de boli luate din închisoare, ajunge un an de penitenţă. Este adevărat că au fost foarte slabi şi orbi, dar s-au expus suferinţelor pentru numele lui Hristos.

3. Cei care fără să fie supuşi torturilor, nici închisorii, au apostaziat, vor face patru ani de penitenţă.

4. Cei care au fost eliberaţi prin procurarea unor false certificate sau au trimis în locul lor prieteni păgâni pentru mărturisire, vor face şase luni de penitenţă.

[6] Annick Martin, studiu critic la *Histoire «Acéphale» et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie,* în *Sources Chrétiennes* 317, p. 29.

5. Cei care au trimis în locul lor sclavi creştini vor face patru ani de penitenţă, iar sclavii numai un an.

6. Cei care pentru o altă apostazie precedentă au suferit închisoare şi tortură nu mai au trebuinţă de o altă penitenţă, îi primim cu bucurie.

7. Cei care s-au expus în mod voluntar persecuţiei au săvârşit o imprudenţă şi împotriva exemplului Domnului şi Apostolilor; totuşi dacă rezistă sunt admişi în comuniune cu noi, iar dacă sunt clerici să se menţină în treapta lor. În schimb clericii care în astfel de împrejurări au cedat, nu mai pot fi reprimiţi în cler nici după o nouă mărturisire.

8. Se admite totuşi comportamentul acelora care s-au declarat creştini în timpul interogatoriului (expunându-se voluntar pedepselor) pentru a-i întări pe alţii.

9. Este bine să ne rugăm pentru aceia care au căzut de la credinţă în urma pedepselor.

10. Nu trebuie acuzaţi cei care s-au răscumpărat cu bani.

11. *Nici acei care au fugit, cum face Sfântul Pavel la Efes, Sfântul Petru în închisoarea din Ierusalim, Mântuitorul când a plecat de la Betleem în Egipt împreună cu Maria şi cu Iosif.*

12. *Cei care au fost forţaţi să bea din vinul libaţiunilor şi să consume din carnea sacrificată zeilor,*

sau care au avut mâinile arse de la focul sacrificiilor, să fie consideraţi ca mărturisitori ai lui Hristos.[7]

a.3. Scrisoarea sinodală a episcopilor reuniţi la Niceea *către Marea şi Sfânta Biserică a Alexandrinilor şi a fraţilor din Egipt, din Libia şi Pentapole,* conţinând decizia sinodului privind problema meletiană.[8] Prin hotărâre sinodală s-a stabilit ca *Meletie să rămână în oraşul lui, dar fără să aibă nicidecum vreo putere, nici să aleagă, nici să cârmuiască.*

a.4. Lista clerului meletian trimisă de Meletie la Alexandru al Alexandriei în urma aplicării hotărârilor de la Niceea.

Sursele prezentate anterior sunt de provenienţă alexandrină şi se bucură de cel mai mare credit în cercetare pe motiv de redare obiectivă. Alte informaţii despre această problemă sunt prezentări ale unor autori care nu îşi propun ca obiect a lucrării lor o analiză a schismei meletiene, ci numai trimiteri colaterale.

a.1*. Scrierile lui Atanasie oferă informaţii puţine pentru această perioadă a istoriei meletiene. Întâlnim

[7] P. G. 18, col. 468-508, cf. Jules Lebreton e Jacques Zeiller, *Dalla fine del II secolo alla pace constantiniana (313)*, în August Fliche-Victor Martin, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, tomo II, Edit. SAIE, Torino, 1976, p. 492.

[8] Casiodor, *Epistola Sinodului din Niceea adresată Alexandriei şi Egiptului,* cf. *Istoria Tripartită, Cartea II*, cap. XII, în colecţia Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 75, traducere de Liana şi Anca Manolache, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 95.

numai o scurtă aluzie despre condamnarea lui Meletie de un sinod episcopal reunit de Petru.[9]

a.2*. Un fragment care priveşte cele două scrisori mai sus menţionate întâlnit în dosarul lui Theodosie.

a.3*. Un pasaj din Istoria bisericească a lui Sozomen, prezentând relaţiile dintre Meletie şi Arie înainte ca acesta să devină preot în Alexandria.[10]

a.4*. Un pasaj din scrierile lui Eusebiu de Cezareea care aminteşte de disputele ariene din Alexandria: *Aşa se hărţuiau creştinii chiar din Alexandria, certându-se crunt privitor la învăţăturile cele mai înalte. În temeiul unor pricini mult mai vechi, alţii de pe întreaga întindere a Egiptului şi din Tebaida de sus erau şi ei divizaţi, astfel că bisericile ajunseseră să se învrăjbească pretutindeni. Alături de ele întreaga Libie era în suferinţă.....apoi au început să cadă la boală şi celelalte provincii.*[11]

---

[9] Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor,* C.A. I 3, în colecţia P. S. B. 15, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987, p. 158: *"Aşa şi Meletie, scos de Petru, episcopul şi martirul, a numit pe ai săi, nu creştini, ci meletieni"*.

[10] Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie et L' Eglise d' Égypte au IV-e siècle (328- 373*), École Francaise de Rome, Palais Farnese, 1996, p. 222.

[11] Eusebiu de Cezareea, *Viaţa lui Constantin cel Mare*, II, 62, în colecţia P. S. B. 14, traducere şi note de Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991, p. 116. Referinţa la melitieni este indicată de cuprinsul care însoţeşte *Cartea a doua*, sintetizând astfel paragraful 62: „*Cu privire la acesta din urmă (Arie n. n.) şi la melitiani"*.

b. Tradiţia meletiană în scrierile lui Epifanie al Salaminei

Panarion (*Cutie cu remedii* împotriva a 80 de erezii) este principala operă a lui Epifanie. Alcătuită între 374-377, are scopul de a „vindeca pe acei bolnavi care au fost răniţi de şarpele ereziei". Pentru Epifanie cifra de 80 este simbolică, iar pentru a ajunge la ea a trecut cu titlul de erezii şi simple erori filosofice, chiar anterioare creştinismului: elenismul, epicureismul, stoicismul, filosofia barbarilor, a fariseilor etc.[12] Capitolul 68 este dedicat într-o proporţie de o treime problemei în cauză, urmărind evoluţia schismei de la începuturile ei până la moartea lui Meletie, în timp ce alte două treimi ale capitolului analizează dezvoltarea noii structuri meletiano-ariene. Este deosebit de interesantă atitudinea episcopului din Salamina faţă de această situaţie din biserica egipteană. El detestă coaliţia meletiano-ariană dar nu îşi ascunde simpatia faţă de schismatici şi în particular faţă de Meletie. De unde provine totuşi această atitudine de bunăvoinţă? Era numai o concesie a celui care a început să polemizeze la nivel literar (Panarion) cu întreaga lume a ereziilor?

Atitudinea preferenţială a lui Epifanie pentru Meletie trebuie căutată în sursele literar-istorice care au stat la îndemâna autorului, dar şi într-o posibilă legătură personală dintre cele două personaje. Pentru

[12] F. Cayré, Précis de Patrologie, tome I, , Desclée et Cie, Paris, 1931, p. 387.

că un om de acrivia lui Epifanie nu putea trata într-un mod simplist un curent detaşat de persoana care l-a iniţiat şi care îşi asumă responsabilitatea acţiunilor sale în contrast cu voinţa Bisericii. În capitolul 68 prezintă poziţia celor doi protagonişti după „sursa care o are". Informaţia, în mod clar favorabilă meletienilor, ne orientează către o sursă meletiană. Dar de unde provine? O serie de istorici plasează originea scrierilor prometetiene în preajma localităţii Phaeno unde în timpul deportării Meletie a înfiinţat o comunitate de creştini. Localitatea Phaeno era renumită pentru condiţiile insalubre de lucru în subteran.[13] Într-un asemenea spaţiu care a păstrat filiaţia faţă de episcopul Lykopolei s-ar fi elaborat aceste scrieri şi care mai târziu ar fi parvenit lui Epifanie. Pe de altă parte înfiinţarea unei mânăstiri la Besanduc, în preajma localităţii Eleutheropolis, locul de naştere al lui Epifanie, îl va fi influenţat pe viitorul episcop de Salamina. Aici a stat Epifanie, înainte de 366, pe vremea când era încă monah.

Însă opiniile prezentate nu par a cadra cu conţinutul scrisorii sinodului de la Niceea către alexandrini. Aici nu se vorbeşte decât de o singură zonă unde se ridicau probleme în ceea ce priveşte controversa meletiană: anume Egiptul. Dacă ar fi fost mai multe comunităţi răspândite în alte provincii sinodul ar fi alcătuit o

[13] Henri- Irénée Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive 303- 604,* Edit. Du Seuil, 1985, trad. *Biserica în Antichitatea târzie* 303-604, Teora, Bucureşti, 1999, p. 35.

scrisoare specială de tipul celor adresate novaţienilor sau pavlicienilor. Mai mult „comunităţile" înfiinţate de Meletie la Eleutheropolis nu au lăsat nici o urmă în istorie şi Epifanie nu menţionează nimic care să le ateste prezenţa.

Se observă aşadar o contradicţie de viziune între documentele de origine alexandrină (şi alte surse colaterale) şi atitudinea cipriotă reprezentată de episcopul Salaminei. Soluţionarea contrastelor stă în a identifica sursele de informaţie, deşi de la început prin numărul de documente şi prin importanţa lor, sursele alexandrine sunt într-un plus de credit faţă de creaţia lui Epifanie. Pe de altă parte nu trebuie neglijată motivaţia simpatiei episcopului Salaminei faţă de persoana lui Meletie.

2. Elemente ale tradiţiei alexandrine în problema meletiană

a. Scrisoarea celor patru episcopi către Meletie anunţă fondul problemei care va fi mai târziu completată cu concluziile care rezultă din analiza scrisorii lui Petru către episcopul Lykopolei. Meletie, episcop în cetatea amintită din Thebaida, ignorând regulamentul bisericesc în vigoare în Egipt, hirotoneşte în patru eparhii aflate sub autoritatea episcopilor Hésychios, Pachômios, Théodôros şi Philéas. Prin gestul său Meletie a făcut o dublă greşeală. În primul rând nu

a luat în considerare regula conform căreia un episcop nu poate să săvârşească hirotonii decât în cuprinsul eparhiei sale, sau dacă le săvârşeşte sunt numai cu aprobarea episcopului locului. Ignorând această dispoziţie se deschidea o cale a anarhiei ecclesiatice, un drum al ingerinţelor şi al nesupunerilor.

În cel de al doilea rând Meletie a depăşit ceea ce era o cutumă a timpului şi a locului. În *Istoria bisericească* a lui Socrate Scolasticul citim despre hotărârile Sinodului de la Niceea privind dreptul episcopului de Alexandria de a confirma alegerile din celelalte episcopii ale Egiptului, din Thebaida şi cele două Libii. Meletie nu mai ţine cont de această regulă şi trece la hirotonirea unor bărbaţi în alte eparhii: *Iar de întâmplă să moară vreunul din acei ce sunt în demnităţile sfinţite, se va putea pune în locul lor unul din acei ce au fost d e curând primiţi, numai să fie vrednic, să fie ales de popor şi alegerea să fie confirmată de autoritatea lui Alexandru, episcopul de Alexandria.*[14] Pe lângă elemente de drept ecclesiastic întâlnim şi un apel la sensibilitatea lui Meletie. Neţinând cont de faptul că cei patru episcopi sunt întemniţaţi şi că au suferit multe în închisoare, iniţiatorul schismei îşi continuă nestingherit drumul. Departe de a accepta hirotoniile făcute de Meletie, poporul a reacţionat prin respingerea preoţilor care deveneau exponenţi

[14] Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească I, IX*, trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia cărţilor bisericesci, Bucureşti, 1899, p. 26.

ai schismei. Din tonul scrisorii celor patru episcopi rezultă că Meletie, departe de orice grijă pastorală, a acţionat, profitând de absenţa ierarhilor din scaunele lor, din anumite interese personale care nu sunt însă prea bine relevate.

Motivaţia era însă şi de altă natură. O aluzie explicită la presiuni din partea unor persoane (în text rămân în anonimat) care doresc o carieră ecclesiastică, există în conţinutul scrisorii: *Tu, din contră, acceptând cuvinteale unor persoane te-ai lăsat surprins de aceste vorbe goale şi ai început să faci hirotoniri. Dacă ele te constrângeau (n.n. persoanele) şi te duceau la a ignora clerul bisericii, tu ar fi trebuit conform regulii să ne avertizezi pe noi prin scrisoare.*[15] Într-un asemenea context, fără să ia în considerare tradiţia Bisericii, Meletie se depărta vizibil de corpul episcopatului african. Dacă el a răspuns favorabil presiunilor acelor „anonimi" deducem că exista un interes comun în a realiza ruptura, deoarece constrângerile din afară corespundeau intereselor personale meletiene. Numai într-un asemenea mod se poate explica separarea lui de episcopatul african; mai mult ieşirea de sub ascultarea Alexandriei (în condiţiile în care Petru se refugiase din cauza persecuţiei) transpunea problema într-o rivalitate a autorităţilor (cea nelegitimă a lui Meletie contra lui Petru). Meletie îşi atribuia prerogativele episcopului

[15] F. H. Kettler, *Der melitianische Streit in Ägypten,* în *Zeitschrift für die neuetestamentliche Wissenschaft,* 35, 1936, pp. 155- 193, apud Annick Martin, *op. cit.*,p. 226.

de Alexandria- hirotonind în această eparhie preoţi-pregătindu-şi succesiunea la scaunul episcopal pentru ca în final să poată domina întreaga Biserică a Africii. Pretenţia la titlul de „episcop al Africii" dezvăluie întreaga motivaţie (o sinteză a aspiraţiilor meletiene şi a *constrângerilor anonimilor).*

b. Relaţia Arie-Meletie în tradiţia alexandrină

Când Sfântul Atanasie cel Mare face referire la Meletie o trece în contextul ereziei lui Arie, în scrierile sale polemice prezentând partida meletienilor ca un aliat necondiţionat al ereziei. Pe aceeaşi linie de gândire se află Casiodor în *Istoria bisericească tripartită*: *Meletienii se amestecau aşadar cu susţinătorii lui Arie, iar între timp se îndepărtaseră de Biserică…între acestea a intervenit chestiunea lui Arie, iar Meletie împreună cu ai săi, îl apăra pe Arie, conspirând împreună cu el împotriva episcopului*[16]. O altă informaţie provenită din scrierile lui Socrate Scolasticul plasează atât persoana cât şi mişcarea declanşată la Likopole în cadrul mai larg al disputelor ariene:

> *Meletienii, care cu puţin mai înainte fuseseră lepădaţi de Biserică, se uniră cu arienii. Voi spune aici ceva despre secta lor. Meletie era un episcop din Egipt, care fusese depus pentru mai multe motive de către Petru, episcopul din Alexandria, ce suferise martiriul sub*

[16] Casiodor, *op. cit.*, *XVIII*, p. 75.

domnia lui Diocleţian; dar mai cu seamă pentru că s-a lepădat de credinţă în timpul persecuţiei şi a jertfit idolilor. Fiind lipsit astfel de cinstea sacerdoţiului, el se făcu şef al unei erezii ce se numeşte şi astăzi în Egipt, erezia meletienilor. Deşi el nu avusese nici o raţiune să se despartă de biserică, pretindea totuşi că i se făcuse nedreptate şi se silea de a înnegri pe Petru, episcopul de Alexandria cu calomniile sale. Acest Petru luând cununa martiriului în timpul persecuţiei, Meletie îşi vărsă veninul calomniilor sale contra lui Achilas, care-i urmase şi apoi contra lui Alexandru, care urmase lui Achila. Născându-se cearta cu Arie, el urmase partidul său şi-l sprijini cu toată puterea contra episcopului.[17]

Din informaţiile lui Socrate Scolasticul rezultă un meletianism foarte favorabil arianismului, mergând până la identificare. Atât el cât şi Atanasie în scrierile polemice acuză meletianismul ca responsabil de dezvoltarea arianismului în Egipt. La acest stadiu al problemei distingem două substraturi ale mişcării de revoltă împotriva episcopului de Alexandria. În primul rând ideea de separaţie a lui Meletie. În argumentarea ei am observat mai întâi intenţia de a obţine titlul de „episcop al Egiptului", prin distrugerea prerogativelor ce reveneau de drept scaunului episcopal alexandrin, iar în cel de al doilea rând separarea pe criterii de disciplină penitenţială (posibil să identificăm aici o

[17] Socrate Scolasticul, *op. cit.*, p. 11.

filiație din grupările encratiților[18]). Al doilea substrat de instabilitate stă în greșeala doctrinară a lui Arie. În acest moment avem ideea de separație meletiană care va fuziona cu separaționismul arian. În acest sens Socrate Scolasticul este foarte clar când dezvăluie coaliția meletiano- ariană.

Revenind la evoluția raportului meletiano-arian în fața episcopatului din Alexandria identificăm la Sozomen un amănunt care nu este redat de Socrate. Un pasaj din *Istoria bisericească* a lui Sozomen, considerat de istorici ca unica mărturie despre cariera lui Arie înainte de începerea primelor dispute teologice cu episcopul Alexandriei, se face ecoul unei istorii dificile, în care Arie, mai întâi meletian, este hirotonit diacon de Petru, după care este excomunicat pe motiv că agreează în continuare partida lui Meletie.

Textul este relevant:

> *Deși starea Bisericii era atunci foarte fericită...ea începu totuși să fie tulburată prin unele chestiuni de care nu se auzise niciodată vorbindu-se, și pe care uni le agitară sub pretext de a ajunge la o mai înaltă pietate și de a câștiga o mai perfectă cunoaștere despre Dumnezeu. Acel ce le propuse mai întâi a fost Arie, preot din cetatea Alexandriei din Egipt. El se*

[18] Dom Ch. Poulet, *Histoire de L' Église*, tome I, Beauchesne, Paris, 1926. Sub amenințarea persecuțiilor, unii creștini, întreținuți de o gândire de tip apocaliptic, au trecut într-un rigorism excesiv, numit encratism. Mișcarea se susținea argumentativ pe scrieri apocrife: *Evanghelia după egipteni, Faptele lui Toma, Faptele lui Pavel și ale Teclei, Acta Petri cum Simone*.

părea mai întâi că apără Sfânta Scriptură, dar mai pe urmă favorizează ereziile lui Meletie. Părăsindu-l mai pe urmă, a fost hirotonit diacon de către Petru, episcopul de Alexandria. A fost izgonit din biserică prin sine însuşi, fiindcă nu putea suferi ca acest episcop să excomunice pe partizanii lui Meletie şi să nu le primească botezul. Când Petru a suferit martiriul, el ceru iertare lui Achilas şi a fost reabilitat în treapta de diacon şi ridicat apoi la treapta de preot.[19]

Reiese din cele expuse din Istoria lui Sozomen că Petru nu admitea botezul meletian, motiv pentru care Arie a fost şi el excomunicat. Problema care se ridică este aceea că invalidarea botezului meletian stă în contradicţie cu atitudinea Bisericii din Alexandria faţă de atitudinea care a manifestat-o în cazul schismei lui Novat şi Novaţian. Este cunoscută toleranţa alexandrinilor în această controversă. Pe de altă parte atitudinea expusă de Sozomen se legitimează dacă în contextul prezentat *botezul* poate fi înţeles ca expresie a credinţei şi manifestarea ei ca apartenenţă la un grup bine individualizat. Deşi fondul baptismal meletian este identic cu cel al alexandrinilor, totuşi în acest caz devine un mijloc de delimitare, un tip de enclavă în baza unei idei separaţioniste.

Dacă se admite prin convenţie sintagme de tipul botez meletian-botez alexandrin, argumentul lui

[19] Sozomen, *Istoria bisericească I, XV,* trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia cărţilor bisericesci, Bucureşti, 1897, p. 27.

Sozomen este legitimat. Pentru cealaltă variantă, conform căreia termenul de botez din text nu admite nici o individualizare de grup, unii istorici au identificat aici o afirmaţie care contravine cum am arătat mai sus învăţăturii baptismale alexandrine (toleranţa faţă de novaţieni). În această situaţie apare întrebarea firească a surselor folosite de Sozomen în redactarea lucrării. Unii au văzut aici influenţa unui mediu ostil de tipul celui iudaic din *Sinagoga* lui Sabinos. Dacă ipoteza acestor istorici este adevărată se înţelege afirmaţia lui Sozomen ca o prelungire a ostilităţii iudaice.

Ca a treia variantă interpretativă poate fi răspunsul care îl dă Sfântul Vasile cel Mare către Amfilohie de Iconium şi răspunsul lui Ştefan al Romei către Ciprian al Cartaginei, cum că botezul după vechile rânduieli nu era dat decât acelora care nu se clătinau în credinţă[20], deci expresia apartenenţei la trupul bisericii universale. Cert este că Arie a fost excomunicat din cauza fidelităţii faţă de Meletie şi meletieni, situaţie din care va reveni în timpul lui Achila.

c. Achila şi Alexandru ca succesori ai lui Petru şi rolul lor în schisma meletiană

Despre episcopul schismatic nu mai găsim informaţii decât în cadrul discuţiilor de la Sinodul I ecumenic de la Niceea. Hotărârea sinodalilor, transmisă prin Epistola

[20] Sfântul Vasile cel Mare, *Ep. 188*, *1*,în Annick Martin, *op. cit.,* p. 251.

adresată Alexandriei și Egiptului, reglementa definitiv problema schismei stabilind o serie de diferențieri.

> *Căci sinodul în îndurarea sa a hotărât că și Meletie să rămână în orașul lui, dar fără să aibă nicidecum vreo putere, nici să aleagă, nici să cârmuiască, nici vreo provincie, nici în orice oraș s-ar arăta, și să aibă doar numele neîntinat. Dar aceia care au fost numiți de el cu puterea de a avea rang și slujire prin hirotonie harică, ca și cum ar fi, în toate privințele succesorii tuturor celor aleși în fiecare parohie și Biserică de prea iubitul coliturghisitor al nostru Alexandru, pentru aceștia s-a hotărât ca ei să nu aibă nici o putere de a alege, și numele lor să nu fie date pe față și să nu întreprindă nimic în afara voinței Bisericii universale al cărei întâistătător era Alexandru. Căci cu harul lui Dumnezeu și rugăciunile voastre nu au fost aflați în vreo schismă; dar rămânând fără pată în Biserica apostolică și universală, se cuvine să aibă puterea de a alege pe oricine și să se dea numele acelora care sunt vrednici de preoție; și să facă absolut totul conform legii și hotărârilor Bisericii. Dacă se va întâmpla ca unul din Biserică să se săvârșească din viață, atunci să fie promovați în rangul celui decedat aceia care au fost ridicați de curând, dar numai dacă vor fi considerați vrednici și-i va alege poporul, cu aprobarea și asentimentul episcopului marelui oraș, Alexandria… . Cu privire la Meletie însă nu s-a hotărât nicidecum în același fel, din cauza lipsei lui de supunere dovedită până atunci, cât și din cauza obrăzniciei și înclinării lui spre răutate: că să nu se dea nici o autoritate sau putere unui om care ar putea din nou să dea aceleași exemple de nesupunere.*[21]

[21] *Epistola Sinodului din Niceea adresată Alexandriei și Egiptului*, în Casiodor, *op. cit.*, p. 95.

Concluziile privind persoana lui Meletie se pot sintetiza astfel:

1. Meletie își păstrează titlul de episcop cu dreptul de a continua să locuiască în cetatea Lykopolis, dar fără puterea de a-și exersa funcția.

2. Ca și alți episcopi meletieni va avea al doilea rang după episcopul locului; se cunoaște faptul că în listele de la Niceea exista un episcop cu numele Plousianus, supus lui Alexandru, ocupând scaunul de Lykopole, după care era menționat Meletie.

3. Nu are nici un drept de a hirotoni nici în cadrul eparhiei sale, nici în exterior.

4. Diferențierea care se face între ceilalți episcopi adepți ai schismei și Meletie este aceea că episcopii meletieni au posibilitatea de a fi succesorii în scaunul eparhial dacă titularul încetează din viață. Meletie nu are acest drept.

Aceste interdicții construiesc ipoteza unei apostazii a lui Meletie, lucru de care îl acuză Atanasie, cum că ar fi jertfit idolilor. Aceeași idee de apostaziere se întâlnește la Casiodor: *Sub Petru, episcopul orașului Alexandria, care a suferit martiriul în timpul împăratului Diocleţian, Meletie a fost făcut episcop al unui singur oraș din Egipt, pentru multe alte motive, dar mai ales fiindcă în timpul persecuției, negându-și credința, a adus sacrificii*.[22] Dacă luăm în considerare canonul 10 din

[22] Casiodor, *op. cit.*, *XVIII*, p. 75.

scrisoarea penitenţială a lui Petru care nu mai permite reintegrarea în cler a unui preot sau episcop care s-a expus voluntar persecuţiei şi a apostaziat, rezultă că hotărârea de la Niceea privind persoana lui Meletie a fost luată în spiritul acestei reguli (Cei care s-au expus în mod voluntar persecuţiei au săvârşit o imprudenţă şi împotriva exemplului Domnului şi Apostolilor; totuşi dacă rezistă sunt admişi în comuniune cu noi, iar dacă sunt clerici să se menţină în treapta lor. În schimb clericii care în astfel de împrejurări au cedat, nu mai pot fi reprimiţi în cler nici după o nouă mărturisire). Canonul 1 de la Ancira permite păstrarea demnităţii episcopale în astfel de cazuri. Totuşi dacă ar fi aparţinut categoriei lapsilor, sinodul ar fi menţionat. Acuzaţia care se ridică împotriva lui este aceea de dezordine şi neascultare.

Canoanele niceene rezolvă şi problema novaţiană. Faţă de ei sinodul a procedat cu multă clemenţă. După ce episcopul Accesiu a recunoscut simbolul de credinţă niceean, s-a permis preoţilor novaţieni să-şi reocupe posturile avute. Drept garanţie ei trebuiau să dea o declaraţie scrisă, mărturisind că vor respecta toate hotărârile Bisericii Răsăritene. Însă schisma novaţiană era de mare întindere: în afara Romei, în Africa, în Orient, motiv pentru care a făcut obiectul unui canon din cele 20 ale sinodului. Că schisma meletiană era o problemă regional-africană, o dovedeşte Epistola sinodului către alexandrini. Apropierea între cele două

situaţii şi tratarea lor diferenţiată ridică o serie de probleme dintre care una este modul de reintegrare în cadrul Bisericii universale. Discuţia comportă o analiză a termenului χειροθετουμενους, folosit în canonul 8 prin care se înţelege obligaţia clerului novaţian de a primi punerea mâinilor, ca şi confirmare a credinţei, după care vor avea posibilitatea de a rămâne în cler.

O astfel de interpretare, prin analogie, cu μυστικωτερα χειροτονία (punerea mâinilor celor mai înduhovniciţi, mai mistici), pe care trebuia să o primească clerul meletian pentru a avea legitimitate în continuitatea funcţiei liturgice. Termenul nu desemnează gestul unei noi hirotonii. Sensul trebuie căutat în ritualul penitenţial. Această punere a mâinilor are ca obiect primirea în comuniune a celor care se rupseseră de Biserică, păstrându-şi funcţiile bisericeşti. Scrisoarea sinodului nu contestă validitatea hirotoniilor meletiene, nici a clerului novaţian. Nu acelaşi lucru se poate spune despre pavlicieni, vechi eretici care au trebuit rebotezaţi şi rehirotoniţi. În ceea ce priveşte pe meletieni sinodul a hotărât confirmarea spirituală, a cărei semnificaţie concentrează legitimitatea funcţiei lor liturgice. Meletie, nerecunoscând autoritatea episcopului de Alexandria asupra Egiptului, crease o ierarhie paralelă care nu mai era în filiaţie directă cu centrul alexandrin. De aceea prin punerea mâinilor, μυστικωτερα χειροτονία, se refăcea comuniunea iniţială.

Numărul clerului meletian este impresionant. Din lista transmisă de Meletie lui Alexandru în 325, rezultă un număr de 35 de scaune episcopale în Egipt şi în Tebaida, 4 preoţi şi trei diaconi în Alexandria şi de un preot pentru Parembole, o localitate cu destinaţie militară. Cifra reprezintă aproape două treimi din scaunele episcopale existente în prima jumătate a sec. IV, excepţie făcând Libia, unde schisma nu s-a întins.[23] Constatăm existenţa unei biserici disidente de mare anvergură, autointitulată *Biserica martirilor,* sau *Biserica sfinţilor.*

Catalogul meletian prezintă nume care se vor regăsi în documentele sinodului de la Tyr, dar şi în semnăturile de la Philipopole (separaţioniştii de la Sardica), ca acuzatori ai lui Atanasie. Aceştia sunt: Loukios de Antinoupolis, Akhilleus de Koussai, Ammonios de Diospolis, Pakhumes de Tentyra, Isaac de Letopolis, Heraklides de Nikiou, Isaac de Kleopatris, Ision de Athribis, Kallinikos de Peluse, Eudaimon de Tanis, Hermion de Kinopolis şi Ioan de Memphis. Alţi patru episcopi au câte un ierarh coleg supus Alexandriei, fără a se cunoaşte dacă primii se supuneau reprezentanţilor alexandrini: Phasileus de Hermoupolis, Kollouthos de Kinopolis, Melas de Arsinoite şi Efrem de Thmouis.

Din ceilalţi 18 numai patru au acceptat scrisoarea sinodală de la Niceea Theodor de Koptos, Pelagiu

[23] în Egipt şi Tebaida douăsprezece scaune episcopale din şaptesprezece erau ocupate de melitieni în timpul desfăşurării Sinodului I Ecumenic de la Niceea, ceea ce demonstrează o ierarhie paralelă puternică.

de Oxyrynchos, Theon de Niloupolis, Petros de Herakleopolis. Trebuie amintit că nu toţi episcopii meletieni fuseseră hirotoniţi de Meletie, deoarece nu întâlnim doi titulari pentru scaunele episcopale, unul care să aparţină Alexandriei iar altul partidei meletiene.[24] Existenţa acestor ramificaţii ecclesiale după Sinodul de la Niceea se explică prin fuziunea unei părţi a meletienilor cu arienii, întreţinând în continuare un curent antiatanasian deci în continuare antialexandrin. Ca exemplu sunt sinoadele postniceene în cadrul cărora după anchete tendenţioase cu vădit caracter arian, Atanasie era depus şi nevoit să plece în exil. În acest sens Sozomen relatează desfăşurarea sinodului de la Tyr unde principalii adversari erau meletieni:

> *Episcopii din Orient care erau acolo adunaţi îl siliră să răspundă la acuzaţia contra lui, din partea lui Ioan, prin Calinic episcopul şi prin Ischiron preotul. Capetele acestei acuzaţii erau: că a depus pe Calinic, episcopul de Pelusa şi că l-a pus sub paza soldaţilor, că a încredinţat conducerea bisericii din Pelusa unui preot pe nume Marcu... . Pe lângă acestea erau mai mulţi episcopi din partidul lui Ioan, precum Euplu, Pachomie, Isac, Achilas şi Hermon, care-l acuzau că a comis violenţe şi ultragii... . El (Atanasie n.n.) era într-o extremă nehotărâre, când se gândea la trecerea*

[24] Annick Martin, *Athanase et les melitiens*, în *Politique et theologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly* (23-25 septembre 1973) édités par Charles Kannengiesser, în colecţia Theologie Historique 27, Beauchesne, Paris, 1974, p. 38.

pe care o aveau acuzatorii săi pe lângă judecători, la numărul adepţilor lui Arie şi ai lui Meletie, care erau gata de a depune mărturie contra lui… .[25]

Concluziile tradiţiei alexandrine

Din analiza surselor de proveniență alexandrină reţinem următoarele elemente:

a. Meletie de Lykopolis este denunţat de Petru al Alexandriei că în timpul persecuţiei a făcut hirotonii ilegale în patru eparhii a căror titulari erau întemniţaţi. Unul din cei patru este Philéas de Thmouis, cu sfârşit martiric în 4 februarie 306. Se constata o dublă greşeală: în primul rând se neglija regulamentul conform căruia nici un episcop nu putea hirotoni în afara eparhiei sale dacă nu are încuviinţarea titularului, iar în al doilea rând se ignora autoritatea scaunului episcopal din cetatea Alexandriei.

b. Acelaşi Meletie încearcă să distrugă autoritatea lui Petru, în timpul absenţei acestuia din Alexandria, ordonând clerului o aplicare a disciplinei penitenţiale foarte rigoristă, fără a lua în considerare atitudinea lui Petru în această problemă.

c. În 306 Meletie este excomunicat în cadrul unei scrisori a lui Petru către credincioşii săi. Cu puţin timp înainte de martiriul lui Petru din 25 noiembrie 311, biserica schismatică se reuneşte în cadrul unui

[25] Sozomen, *op. cit. II, XXV,* p. 72.

sinod din Alexandria, fapt ce demonstrează vitalitatea mișcării meletiene în biserica africană.

d. De mișcarea meletiană se leagă și numele lui Arie. Meletian convins, va găsi în tulburările provocate de schismă un teren favorabil de promovare a învățăturii sale. Ideea separaționistă meletiană urma să fie prelucrată într-o manieră nouă de mișcarea ariană: arianismul va prelua tensiunea dintre centrele episcopale africane și Alexandria, și va încerca să acorde disputelor un caracter doctrinar, ceea ce nu existase până în acel moment.

e. Raporturile dintre Meletie și succesorii lui Petru se degradează de asemenea manieră încât problema va fi dezbătută de Sinodul ecumenic de la Niceea. Va avea permisiunea să locuiască în cetatea Lykopole dar fără nici un drept care decurge din demnitatea funcției de episcop. Singurele condiții restrictive pentru adepții săi sunt prezentate în Scrisoarea sinodală adresată Bisericii din Alexandria, fiind necesară o reconfirmare prin punerea mâinilor.

Situația meletienilor la moartea lui Alexandru este dificil de a se preciza. Totuși, comparând catalogul meletian cu alte liste și informații sau extrase din lucrările sinodului de la Tyr, transmise de Atanasie sau Sozomen, s-a constatat existența pe lângă partida episcopilor ireconciliabili, a unui corp episcopal care a acceptat comuniunea cu Biserica universală și cu Alexandria. Dar după sursele egiptene rezultă un

curent meletian încă puternic întinzându-se geografic până în Thebaida la Maxianoupolis. Existenţa acestor ramificaţii ecclesiale după Sinodul de la Niceea se explică prin fuziunea unei părţi a meletienilor cu arienii, întreţinând în continuare un curent antiatanasian deci în continuare antialexandrin. Ca exemplu sunt sinoadele postniceene în cadrul cărora după anchete tendenţioase cu vădit caracter arian, Atanasie era depus şi nevoit să plece în exil.

Problema meletiană a fost soluţionată în modul cel mai înţelept de sinodalii niceeni. Dacă deciziile ar fi fost caracterizate de o mai mare duritate rezultatul ar fi fost unul negativ, în sensul în care s-ar fi provocat şi mai mult individualizarea acestei biserici paralele, luându-se în considerare numărul mare al aderenţilor, precum şi întinderea geografică. Totuşi perioada de timp care se suprapune peste această dispută a fost una zbuciumată. Sinodul I ecumenic a ştiut să orienteze pozitiv potenţialul acestei dizidenţe, reorientându-l spre adevăratele sensuri ale unităţii ecclesiale. Aşadar sfârşitul sec. III şi începutul sec. IV până la 325, în cadrul Bisericii africane, trebuie analizat şi în contextul istorico-doctrinar determinat de schisma meletiană şi mai târziu de coaliţia meletiano-ariană. În paralel cu aceste mişcări Biserica universală a replicat printr-o serie de personalităţi care au mers până la martiriu (cazul lui Petru al Alexandriei), sau prin teologi originali care au formulat răspunsurile cele mai competente în faţa ereziilor.

Perioada constantiniană ca model al coexistenţei Stat-Biserică[1]

-excurs asupra autorităţii-

1. Argument

În perioada Evului Mediu bărbaţii şi femeile din Bizanţ, privind asfinţitul mediteranean obişnuiau să exclame: *Soarele este ca un împărat*. În puţine cuvinte bizantinii mărturiseau un crez al culturii lor. Precum soarele are prioritate în universul fizic bizantin, la fel împăratul este principiul suprem de organizare a societăţii lor. *Soarele este ca un împărat*- o evocare a mentalităţii.[2] Cu aceste cuvinte Michael McCormick începea studiul său despre împăratul bizantin. S-a oprit la această exclamaţie pentru că ea concentrează o istorie întreagă; istoria în care *autoritatea* basileului era considerată de origine divină. În decursul timpului acest concept de *autoritate* a suferit multe mutaţii, pierzându-se din vedere locul, sau persoana, de unde, sau de la care, porneşte. Filosofia antică oferă o perspectivă interesantă în acest sens. Pe de o parte

[1] Publicat în RT, 88 (2006), nr. 3, pp. 49-80.

[2] Michael Mc Cornick, Împăratul, în *Omul bizantin*, volum coordonat de Guilemo Cavallo, trad. de Ioan Mircea, Edit. Polirom, Iaşi, 2000, p. 263. Pe aceeaşi linie de recuperare a sensurilor amintim lucrările: *Gândirea socială a Bisericii*, volum realizat şi prezentat de Ioan I. Ică jr. şi Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2000; Ioan Vasile Leb, *Biserică şi implicare*, Editura Limes, Cluj, 2000; Idem, *Biserica în acţiune*, Edit. Limes, Cluj, 2001; Teodor Baconsky, *Puterea schismei*, Anastasia, Bucureşti, 2001; H.-R. Patapievici, *Omul recent*, ediţia a doua, Humanitas, Bucureşti, 2001; Dan Ciachir, *Ofensiva Ortodoxă*, Anastasia, Bucureşti, 2002.

organismul cel mai înalt care concentrează *autoritatea* ar fi o manifestare a dreptului natural; pe de altă parte se vorbește de originea transcendentală la nivelul ideocrației. Alternanța se realizează între caracterul personal și cel impersonal al autorității. Dezvoltarea personalistă a *autorității* va cunoaște forma cea mai înaltă la apariția creștinismului: *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața* în Mântuitorul Iisus Hristos: *Mi s-a dat toata puterea în cer și pe pământ.*

La acest nivel identificăm o componentă mistică a *autorității*. Istoria de mai târziu va opera unele modificări în sensul în care va orienta acea mistică spre conținuturi păgâne. Rezultatul va fi constant un dezastru. Exemplele în acest sens sunt elocvente: eșecul statelor vizigote (secolul patru și următoarele) care au adoptat arianismul politic etc. Propunem în cadrul studiului de față să urmărim evoluția componentelor mistice ale *autorității* în cadrul epocii constantiniene, componente care se pun în evidență atât din partea Bisericii cât și din partea Imperiului. Raporturile care se vor stabili între cele două instituții vor cunoaște o dublă instrumentalizare: una politică și alta religioasă. Am ales această perioadă având în vedere profundele prefaceri ale Imperiului în contextul creștinizării lui, prefaceri determinate de marile evenimente ale timpului:

-313: edictul de la Mediolanum

-325: primul Sinod Ecumenic de la Niceea

-381: Sinodul al doilea Ecumenic de la Constantinopol; precum şi de contribuţiile marilor părinţi şi scriitori bisericeşti ai secolului (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ambrozie, Eusebiu de Cezareea etc.). Aceeaşi componentă mistică a suferit modificări mai târziu, trecând prin registrele contractualismului, ajungându-se la dimensiunea laicismului iluminist.[3]

2. Premise istorico-filosofice asupra conceptului de *autoritate*

Ideea de *autoritate* a cunoscut o remarcabilă istorie. În funcţie de domeniul de aplicare ea a suferit mutaţii de conţinut, însă a păstrat trăsătura fundamentală a principiului ierarhizării. Astfel conţinutul termenului de *autoritate* are în ştiinţele juridice un profund caracter legalist, cerând un conformism mai mult de natură etică. În acest sens, Ulpianus, la început de secol trei susţinea că *autoritatea* trebuie să se manifeste în principii de drept care să atragă o vieţuire onestă, să nu se vatăme nimeni şi fiecare trebuie să dea altuia ceea ce este al său . Principiul echităţii care va sta la baza elaborărilor pe marginea *autorităţii* fusese formulat mai devreme în filosofia antică (Socrate, Platon, Aristotel) şi detaliat mai târziu de juriști

[3] În acest sens politologul german Karl Schmitt demonstra în lucrarea „*TeologiaPolitică*" faptul că termenii existenţi astăzi în lexicul politic, sunt termeni religioşi secularizaţi.

(Celsus, Ulpianus). Pătruns în spaţiul gândirii creştine va fi prelucrat într-o gândire nouă: *Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa.* Însă conţinutul *autorităţii* nu se reduce numai la aspectul echităţii, ci are o paletă mult mai largă de semnificaţii. Ea îmbracă în manifestarea faţă de realităţile terene diferite caractere (bisericeşti, civile), ajungând fie la forma bicefalică bizantină, fie la formula statului divinizat şi omnipotent, construind uneori tensiuni de tipul *conflictului dintre cele două spade*.

Studiul îşi propune să identifice componenta mistică a *autorităţii* şi manifestarea ei în contextul prefacerilor constantiniene, la începutul secolului IV. Pentru determinarea trăsăturilor secolului respectiv şi pentru a identifica existenţa unor concepţii teologico-politice novatoare, este nevoie de o prezentare istorico-filosofică a conceptului de *autoritate*.

Se admite în general că termenul de *politică* derivă de la cuvântul grecesc *polis,* care desemnează o comunitate a oamenilor. Admirabilul spirit grecesc aplicat în cadrul unor astfel de realităţi ale comunităţii umane a dat naştere unor monumente remarcabile ale literaturii universale, respectiv operele lui Socrate, Platon si Aristotel. În preajma anilor 1950 Ernest Barker, un analist al relaţiilor umane din cadrul *polis*-ului, făcea câteva observaţii pe marginea obiectivităţii gândirii elenice: *originea gândirii politice este legată de raţionamentul spiritului grecesc. În loc de a se proiecta*

în sfera religiei, cum era cazul evreilor şi indienilor, şi de a vedea această lume din perspectiva credinţei, grecii au încercat să conceapă universul în lumina raţiunii... Este uşor a accepta existenţa lumii fizice şi aceea a instituţiilor umane ca realităţi date şi astfel inevitabile, de asemenea raporturile care se stabilesc între oameni şi structurile unui polis[4]. În cadrul unui studiu care trata componenta etică, sau moralitatea, unui *polis,* Angela Hobbs, conferenţiar la Universitatea din Warwick, susţinea: *Cea mai vădită trăsătură a polisului este că acesta a fost perceput ca o asociaţie de oameni legaţi laolaltă de un mod de viaţă comun şi de o moralitate comună. Întregul era mai important decât oricare dintre părţi şi rămânea întreg datorită influenţei unificatoare a sistemului său educaţional, al cărui scop era să-i educe pe tineri spre a fi buni cetăţeni, care să respecte codul moral al statului..... pentru gânditori teoria politică avea o puternică nuanţă etică.*[5]

R. Hauser în studiul intitulat *Autorität und Macht* propune ca discuţie pe marginea temei de *autoritate*, linia tradiţională a eticii sociale. Ea se constituie ca o sinteză a patrimoniului spiritual al antichităţii (mai ales aristotelic) şi a adevărurilor (descoperite de Dumnezeu) revelate şi construite pe fundamentul unei

[4] Jean- Jacques Chevallier, *Storia del pensiero politico*, tome 1, *Dalla citta-stato all'apogeo dello statomonarchico*, Edit. Il Mulino, Bologna, 1981, p. 21.
[5] Iain McLean, Angela Hobbs, *The Concise Oxford Dictionary of Politics,* edited by Iain McLean, Oxford Unyversity Press, Oxford- New York, 1996, trad. rom. *Dicţionar de Politică,* Univers enciclopedic, Bucureşti, 2001, p. 195.

metafizici realiste. *Din natura omului şi din relaţiile reale interumane, derivă formulele de ordonare ale societăţii. Dreptul natural pe care există şi statul, are o origine în natura omului şi în final un caracter obligatoriu.*[6] Un alt analist identifică două realităţi comunitare care decurg din natura binomică-umană: anume familia şi statul[7]. O idee se desprinde din cele prezentate până acum: că formaţiunea autoritativă care se numeşte stat este o *societas naturalis*. Doctrinele sociale referitoare la această realitate l-au văzut totdeauna ca un organism moral a cărui creştere nu se realizează după legile evoluţiei biologice. Încercăm să delimităm în cadrul acestui studiu ideea de *autoritate* sau de putere, de unde decurge şi cum se raportează omul la o astfel de realitate. Pentru că dacă ea se demonstrează ca manifestare a naturalului, va lua caracteristicile lui, precum şi modelările istorice, respectiv şi latura degenerativă. Pe de cealaltă parte, dacă *autoritatea* îmbracă o determinantă transcendentă ea va atrage constant fiinţa umană spre idealuri pozitive, inalterabile. Ideea despre această realitate transcendentă a fost îmbrăcată în gândirea filosofico-istorică în termenii eticului, teologia (în sensul ei primar de cunoaştere a miturilor) i-a dat o structură panteonică iar creştinismul esenţializează problema într-o identificare: *Datu-mi-s-a toată puterea*

[6] Heinrich Fries, *Dizionario teologico*, vol. 3, Queriniana, Brescia, 1968, p. 414.
[7] E. Welty lansează sintagma *"structurile sociale sunt conforme cu natura"*-a se vedea pe această linie contribuţiile lui R. Hauser, Jacques Maritain, Hobbes şi Rousseau.

în cer şi pe pământ. Aflându-ne în acest punct considerăm ca fundamentală originea ideii de putere şi în acest sens perspectiva istorico-filosofică va permite înţelegerea evenimentelor şi în cadrul istoriei creştinismului. Mai mult, aflându-ne în primele veacuri ale existenţei Bisericii, resorturile gândirii umane funcţionau încă în argumentaţie filosofică. Eforturile Sfinţilor Părinţi, ale apologeţilor şi ale scriitorilor bisericeşti vor fi acelea de a arăta noutatea adusă de creştinism, delimitându-se de sincretismul filosofic oriental.

2.a. Intelectualismul etic – Socrate

În cazul lui Socrate suntem avertizaţi de existenţa a două paradoxuri: viaţa ca şi cercetare, explorare a universului, model concentrat în formula „ştiu că nu ştiu" şi în al doilea rând „viaţa ca şi credinţă", formulat în celebrul intelectualism etic. Pentru gânditor viaţa este o continuă cunoaştere. Dar cel de-al doilea paradox ridică în discuţie elemente care au referinţă la tema noastră. Şi aceasta pentru că el încearcă să găsească un echilibru al judecăţii. Spaţiul în care se realizează acest lucru este identificat între existenţa religioasă şi exerciţiul iluminist al raţiunii. Unitatea între gândirea religioasă şi cea care ţine de facultăţile intelectului soluţionează acest al doilea paradox în *unitatea conştiinţei*[8]. Expresiile: *mărturie interioară* şi

[8] Armando Rigobello, *Religione e politica in Socrate*, a cura di V. Mathieu, M. Olivetti, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 1978, p. 320.

unitatea conştiinţei, care conduc la o viaţă autentică, sunt foarte frecvente în discursul socratic, aducând mai târziu ideea unui logos ordonator al existenţei. Acest logos devine uneori interior omului şi îl conduce la cunoaşterea virtuţilor. Ele se dobândesc numai în comunitatea dintr-un polis care are mai mult un caracter sacru. Contribuţia lui Socrate constă aşadar în a arăta că orientarea omului în dubla sa existenţă, spirituală şi materială, are loc pe baza unei mărturii interioare clarificate de unitatea conştiinţei şi de ordonarea adusă de logos.

2.b. Perfecţiune şi corupţie - „Republica" lui Platon

Orientarea se mută spre latura transcendentă. Autoritativă în domeniu, lucrarea *Republica* împreună cu celelalte creaţii platoniene vor fi pentru multă vreme coordonatoare de idei şi sisteme. Un rol important în realizarea echilibrului unui polis va fi constituit de educaţie. Polis-ul ideal era condus de împăraţi (regi) –filosofi care aveau datoria de a prelucra atât fiinţa lor cât şi comunitatea din subordine, după un model divin. Modelul de conducere poate să fie sau monarhic, sau aristocratic: monarhie dacă unul din regii filosofi are *autoritate* asupra altora, sau aristocraţie, în cazul în care sunt mai mulţi investiţi cu aceeaşi *autoritate*. Corupţia este posibilă în momentul în care conducătorii parcurg un proces degenerativ cedând în faţa laxismului, combinând căsătorii nelegitime,

ignorând educaţia, lăsând *să se amestece fierul şi argintul, bronzul şi aurul*[9]. Se trece acum într-o nouă formulă numită timocraţia, delimitându-se acea formă a autorităţii în care se amestecă binele şi răul şi în care se duce o luptă a ariviştilor. În omul timocratic partea raţională a cedat în faţa părţii pasionale şi irascibile. Alte forme ale autorităţii propuse de Platon sunt:

- oligarhia – formă de conducere în care cei bogaţi deţin puterea. Bunurile materiale înlocuiesc onoarea, iar banul devine rege în faţa căruia omul oligarhic se închină şi îşi depune raţiunea şi curajul.

- democraţia – conducerea se află în mâna oamenilor de rând, a δεμος-ului

- tirania – este ultima treaptă imaginată de Platon: manifestarea libertinajului conducătorului şi confiscarea dreptului de a alege al omului.

Comunitatea perfectă dintr-un polis, am amintit mai sus, este copia unui model ceresc. Fiecare membru, cu atât mai mult regele-filosof, avea obligaţia de a cunoaşte binele şi de a se modela interior după Ideea de Bine, care provenea din lumea celestă a ideilor (paradigmă). Aceasta l-a dus pe filosof să afirme existenţa Ideocraţiei care v-a substitui toate formele de guvernământ. Concluzia ideilor omnipotente a fost adusă şi în urma experienţelor nefericite ale lui Platon din Italia. Cert este că postulează un model divin de

[9] Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 78.

existenţă a lumii şi că această realitate celestă este populată de idei pozitive (bine, frumos, adevăr)[10]. Legea, respectiv *autoritatea* în acţiune, o defineşte ca o ordine sacră a raţiunii care urmăreşte atracţia oamenilor către virtute. În alţi termeni *frumoasa atracţie.*

2.c. Aristotel şi Politica

Din *Etica Nicomahică* rezultă cu claritate că *ştiinţa politică* trebuie clasificată între ştiinţele practice. Scopul este acela de a dobândi ceea ce este bine pentru toţi *binele uman, comun,* Aristotel caracterizând în plan văzut Ideocraţia lui Platon. Din punct de vedere antropologic *Politica* lui Aristotel se fundamentează pe ideea de etică, valorizând omul în totalitatea potenţelor lui. Astfel sufletul stăpâneşte trupul iar *Nous* se ridică deasupra lor, văzut ca armonie între cele două componente ale fiinţei umane. Partea pasivă a sufletului se identifică cu acea parte care nu participă în întregime la raţiune. Binele suprem spre care tinde un astfel de suflet este *actualizarea virtuţii*[11] (αρετης ενεργεια). Referinţele antropologice aristotelice sunt de o mai mare concreteţe în comparaţie cu cele platonice. În schimb acordă o mare atenţie formelor

[10] *Ibidem*, p. 86.
[11] Wofgang Kulmann, *La concezione dell'uomo nella „Politica"di Aristotele*, in vol. *Etica, Politica,Retorica*, a cura di Enrico Berti e Linda M. Napolitano, Japadre Editore, Roma, 1989, p. 42.

interne de organizare ale polis-ului, şi asupra expresiilor autorităţii în funcţie de relaţiile sociale: în comunitate, în familie sau relaţia sclav-stăpân. Aristotelismul se regăseşte în substraturile gândirii actuale şi rămâne inepuizabil, alături de ceilalţi mari filosofi ai antichităţii. Omul definit ca πολιτικον ζωον îl obligă la activitate şi responsabilitate în social.

Am văzut cum R. Hauser în *Autoritat und Macht* preluând patrimoniul spiritual al antichităţii a făcut câteva precizări plecând de la natura umană. Pe o metafizică realistă construieşte etica socială care pleacă tocmai de la imperativitatea de concret a ontologicului uman. Se orientează în demersul său pe principiile dreptului natural, pe acea *philosophia perennis*, total diferită de dreptul natural raţionalist propriu iluminismului. În esenţă dreptul natural nu poate legitima singur o formă viabilă de *autoritate*. El permite omului un larg câmp de acţiune pentru dezvoltarea libertăţii şi a deciziei[12]. Motiv pentru care găsim la acest nivel numai jumătate de răspuns.

Statul apare până acum ca *societas naturalis*, adică fundamentat pe natura omului. Nu trebuie să se înţeleagă că apare ca *o necesitate a naturii*, independent de voinţa membrilor săi, ci manifestare a unor voinţe care personalizează natura. Dacă *autoritatea* are conţinut moral, rezultă că şi forma de conducere care manifestă o astfel de *autoritate* este un

[12] Heinrich Fries, *op. cit*., p. 415.

organism moral. R. Hauser ia în calcul că natura umană se caracterizează prin posesia unei voinţe spirituale orientate pozitiv spre virtute, arătând că o formulă de conducere se realizează prin participarea libertăţii omului. Afirmaţia se constituie ca replică la *contractul social* al filosofiei iluministe[13]. De aceeaşi părere este şi Walter Leszl în studiul despre epistemologia aristotelică[14].

Concluzionările filosofice recurg la realizarea unor imagini asupra omului şi asupra conducătorului care le regăsim în primele secole ale creştinismului. Identificarea imperatorului cu un zeu, înzestrarea lui cu daruri care nu aparţin omului de rând, sau că el se plasează în comunicarea dintre lumea văzută şi cea celestă, sunt atribute care au o lungă istorie. Imperiul este o reduplicare în plan văzut a împărăţiei cereşti, ο εικονα, în timp ce imperatorul este un μιμισις obligându-se să parcurgă drumul spre αρετις ενεργεια.

Autoritatea are aşadar o componentă mistică, complementară dreptului natural. Însă ea a fost păgânizată, laicizată, contractualizată, ceea ce a dus la manifestări degenerate: persecuţii, intimidări, abuzuri etc. În comentariile lui Steven Runciman asupra ideii de *autoritate* şi imperiu în Bizanţ, găsim la un anumit moment şi afirmaţia că Bizanţul a fost imperiul

[13] *Ibidem*, p. 418.
[14] Walter Leszl, *Uno studio sull'epistemologia della „Politica" di Aristotele, in Etica*…, p. 76.

lui Dumnezeu pe pământ, o palidă imagine a lui Dumnezeu din cer[15]. Problema a fost ridicată în cadrul unor seminarii organizate de Centrul de studii din Gallarate. Cu această ocazie s-au prezentat competent ideile centrale ale fenomenului de *autoritate* în spaţiul creştin şi raporturile între elementele specifice creştine (har, Treime, devenirea personală în Dumnezeu) şi aspecte ale autorităţii terestre (putere politică etc.). Identificăm trei elemente în contribuţia lui Ferdinand Ulrich[16] care întregesc imaginea istorico-filosofică asupra autorităţii:

a) *autoritatea* (puterea) are o origine şi o dezvoltare transcendentală

b) *autoritatea* se caracterizează prin raţionalitate, fiind o formă ontologică a comunicării personale

c) dezvoltă ideea *autorităţii* care decurge din creştinismul trinitar.

S-a încercat o radiografie istorico-filosofică a conceptului de *autoritate*. L-am găsit încadrat în diferite caracteristici, în funcţie de organismul care îl manifesta. În acest sens delimităm originea transcendentă a puterii, raţionalitatea ei şi apriorismul trinitar al autorităţii. Pe de altă parte un conducător va fi obligat să se conformeze unei deveniri spre poziţia

[15] 14 Steven Runciman, *The Imperor Romanus Lecapene*, Cambridge, 1929, la Emanoil Băbuş, în *Bizanţul- istoriespiritualitate*, Sophya, Bucureşti, 2003, p. 15.
[16] Ferdinand Ulrich, *Potere politico-Filosofia-Grazia*, în *Il problema del potere politico*, Atti del 18 convegno del centro di studi filosofivi tra profesori universitari, Gallarate, Edit. Morcelliana, Brescia, 1964, p. 614.

de filosof şi rege (împărat), parcurgând drumul spre αρετις ενεργεια, în timp ce imperiul este εικονα împărăţiei cereşti.

2.d. Tertulian şi "Ad Scapulam" ; Lactanţiu "De Mortibus Persecutorum"

În secolul trei în partea occidentală a lumii romane ecclesiastice au activat o serie de personalităţi cu o bogată cultură. În operele lor identificăm atitudinea creştină în faţa împăraţilor păgâni, poziţie care în Răsărit revenea pentru secolul al treilea lui Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Alexandriei şi Grigorie Taumaturgul. Scriitorii occidentali, în opoziţie cu spiritul filosofic şi speculativ caracteristic Orientului, vor avea o concreteţe bine precizată în organizarea bisericească şi în morala creştină[17]. Începutul evoluţiei lui Tertulian este pus sub semnele culturii păgâne. Tatăl său, centurion în armata proconsulară, studiile sale de mai târziu literare, filosofice, medicale şi juridice, contactul cu realităţile lumii vor desăvârşi puternica lui personalitate. Impresionat de eroismul martirilor şi de puterea exorcismelor, se converteşte la creştinism (aspect mărturisit foarte des în apologiile sale). După zece ani se orientează către secta lui Montanus. Făcând o radiografie a evoluţiei religioase a lui Tertulian distingem în final trei etape:

[17] Tixeront, *Precis de patrologie*, Edit. Gabalda, Paris, 1927, p. 140.

- o perioadă adept al creştinismului primar, fără tendinţe eretice 195-206

- perioada semimontanistă 206-212

- perioada montanistă după 213

Creaţia lui Tertulian trebuie privită prin prisma caracterului său: temperament de luptător exprimat printr-o logică uimitoare şi suplețe a ideilor, operele lui urmărind patru obiective principale:

1 - scrieri pentru apărarea creştinismului –5 tratate apologetice

2 - lupta împotriva ereziilor – 8 tratate

3 - despre morală şi virtuţi –12 tratate

4 - 6 tratate despre tainele Bisericii.

Doctrina lui despre creştinism în faţa autorităţii imperiale se întâlneşte în *Apologeticum*[18]. Pe parcursul a 50 de capitole întâlnim o pledoarie făcută de un jurist de profesie care califică drept ilegitime şi injuste măsurile luate împotriva creştinilor. Rezistenţa creştină se fortifică şi creşte cu cât sângele creştin se varsă mai mult: *semen est sanguis christianorum* (cap. 46-50); ori Tertulian lucrează aici o mutaţie în mentalitatea imperială: pierderea este un câştig, mândria o patimă, realizează o paradigmă a perspectivei inverse. El

[18] F. Cayre, *Precis de Patrologie*, tome premier, livre II, Desclee et Cie, Paris, 1931, p. 224.

acuză, ca un bun cunoscător al legislației, procedura nedreaptă și inconsecvența edictului lui Traian. Capitolele 29-45 dezvoltă o apologie creștină în fața acuzei de *les-maiestate*, arătând că un creștin nu este împotriva Statului. Tertulian susține că Imperiul Roman, fiind spațiul în care Dumnezeu s-a manifestat revelațional prin Fiul, durează până la sfârșitul lumii (ideea se regăsește mai târziu în timpul imperiului ca *εικονα*). Nu contează că Imperiul va cădea sub Antihrist; atunci credința se va uni cu patriotismul roman și creștinii vor susține statul. Va fi viu prin etica lor, prin rugăciunile lor, prin virtuțile lor.

În 212 Tertulian alcătuiește o scrisoare către Scapulam, guvernatorul Africii, prigonitorul creștinilor. Tertulian se folosește de Atotputernicia lui Dumnezeu pentru a-l determina pe guvernator să înceteze persecuția, susținând că Dumnezeu este stăpân și al timpului prezent, având posibilitatea să intervină cu pedepse.[19] Creștinul nu este dușmanul nimănui, al niciunui om, cu atât mai puțin al împăratului: despre împărat știe că este pus de Dumnezeu, de aceea creștinul îl cinstește, se teme de el, îl apără și se bucură pentru vigilența lui cu tot Imperiul Roman, cât va dura lumea: *într-adevăr lumea va dura cât și Imperiul*. *„Noi cinstim împăratul atât cât ne este permis: ca un om care este după Dumnezeu, care este ajutat de Dumnezeu, și inferior numai lui Dumnezeu.*

[19] *Ibidem*, p. 225.

Rugaţi-vă pentru regi, pentru prinţi şi pentru autorităţi (Apol. 31)[20]. Tertulian se foloseşte[21] în argumentaţia sa de moştenirea filosofică dar şi de tradiţia creştină, reglementând acea supunere a creştinilor numai în faţa *autorităţilor legitime*. El clarifică noţiunea de *autoritate* precizând conţinutul din punctul de vedere al păgânismului, dar pe care o prelucrează în contextul biblic al identificării „Cezar-Imperator", care este pus de Dumnezeu, moment în care intervine caracterul de *autoritate legitimă*.

Aspectele politice în *De Mortibus Persecutorum* urmăresc manifestarea statului păgân către comunităţile creştine. În lucrarea amintită Lactanţiu dezvoltă ideea conform căreia Dumnezeu, ca expresie a dreptăţii ultime, pedepseşte crimele săvârşite de împăraţii persecutori. La baza unei astfel de judecăţi stă raportul dintre bine şi rău, ori preponderenţa elementelor negative duce cu necesitate la concluzia unei judecăţi finale drepte. Ideea teleologică asigură coloana vertebrală a operei[22]. Primele șase capitole sunt suficiente pentru a prezenta primii persecutori: Nero

[20] Tertullian, *Ad Scapulam* 2 (P.L. 1,700A), apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen Christentum)Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung),* Kosel- Verlag K.G., Munchen, 1961, trad. italiană *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca Book, Milano, 1970, p. 71.

[21] L. Bayard, *Tertullien et Saint Cyprien*, în col. *Les moralistes chretiennes*, Edit. Gabalda, Paris, 1930, p. 230.

[22] Lactance, *De Mortibus Persecutorum*, în col. Sources Chretiennes vol. 39, introduction, texte critique et traduction par J. Moreau, Edit. Du Cerf, Paris, 1954, p. 53.

şi Domiţian, Deciu, Valerian şi Aurelian, restul operei fiind consacrat evenimentelor de după Diocleţian. El insistă pe sfârşitul vieţii fiecărui tiran, arătându-l conform cu faptele. De la început şi până la sfârşitul lucrării vedem ideea romană şi ideea aristocratică în combinaţie cu cea creştină.

Resursele creştine în faţa politicii păgâne se găsesc identificate în credinţă: Lactanţiu în *De Mortibus Persecutorum*, prelucrând ideea teleologică, Sfântul Ciprian al Cartaginei mărturisind în martiriu crezul creştin, iar Tertulian, cu soliditatea unei culturi din dreptul roman, mărturisind că un creştin se va supune numai unei *autorităţi legitime*. Secolele următoare vor fi caracterizate de evoluţia raportului Stat – Biserică în contextul edictului din 313- Milano şi mai târziu în precizările clare ale lui Teodosie I.

3. Paradigma creştină a *autorităţii* în faţa elenismului antic

Două texte faimoase şi complementare ale Noului Testament precizează atitudinea creştinismului faţă de *autoritatea* civilă. Unul se găseşte în Sfintele Evanghelii iar altul în Epistola către Romani a Sfântul Apostol Pavel. Fariseii încercând să pregătească o capcană pentru Hristos pentru a-L compromite în faţa autorităţii romane, îl întreabă dacă se cuvine sau nu a da dajdie Cezarului (Mat. 22,21) dar Iisus le răspunde:

Daţi Cezarului cele care sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu (Mat. 22,21- *Αποδοτε ουν τα Καισαρος καισαρι)*[23]. Înseamnă că nu toate sunt ale Cezarului şi el nu îşi poate subordona toată omenirea în complexitatea ei. La acest nivel monismul dispare în favoarea dualismului creştin. Este clar că un creştin îşi asumă o serie dublă de datorii care sunt de la două autorităţi independente şi care corespund dualităţii fiinţei umane: natura sa corporală, materială şi natura spirituală. În condiţiile unui conflict între cele două se aplică cuvântul lui Petru: *trebuie să ne supunem mai mult lui Dumnezeu decât oamenilor*. Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani cap. 13, 1-5 recomandă supunerea faţă de înaltele stăpâniri *ca cele ce sunt de Dumnezeu rânduite*, căci ele sunt slujitoare lui Dumnezeu, spre binele oamenilor. Recomandările biblice oferă o perspectivă în care stăpânirea este slujitoare a lui Dumnezeu, care se finalizează într-un comportament etico-moral.

În secolul al cincilea istoria consemnează două opinii referitoare la aceeaşi realitate. Doi oameni de proveniență diferită şi de cultură diferită. Unul provine din spaţiul culturii creştine, iar celălalt este exponent al culturii păgâne. Pe marginea imperatorului episcopul Synesios din Cyrene spunea: *Dumnezeu este El însuşi gravat în intelecte, ca un arhetip, de unde şi imaginea Sa*

[23] *Nouveau Testament interlineaire grec/francais*, Societe Biblique Francaise, 1993, p. 107 .

providențială, și prin voința Lui, lucrurile de aici de pe pământ, au fost organizate, urmând realitățile cerești. Iar în aceeași manieră, retorul păgân Themistios observa că: *să știi că nici frumusețea și nici măreția, nici o lucrare și nici vreo putere nu pot zămisli un bun împărat, dacă el însuși nu poartă în suflet reprezentarea asemănării sale cu divinitatea.*[24]

Aceste două atitudini reprezintă o stare de fapt la un anumit moment în evoluția ideii de raport între Stat si Biserică. Până la a ajunge la o concluzie se impune o elaborare foarte precaută. Și aceasta deoarece unii au văzut în modelul constantinian inaugurarea cezaro-papismului, iar alții întoarcerea la conceptele păgâne elenistice, anume divinizarea statului omnipotent[25]. Statul și Biserica nu se găseau în unire din cauza unei obligații juridice, ci unitatea decurgea din recunoașterea unanimă a supremației adevărului de origine divină. Astfel *alithia* se manifestă imperativ în ordinea lumii create. Dar puterea seculară s-a crezut de multe ori

[24] Alain Ducellier, *Bizantinii,* Edit. Teora, București, 1997, p. 25.

[25] Ioan I.Ică jr. și Germano Marani, *op. cit*., p. 344; este contribuția lui Francois Roulleau la realizarea volumului *Gândirea*…, contribuție inserată sub titlul *Vulturul bicefal și cele două săbii*. El vede în identificarea imperatorului cu *"legea vie"* și în similitudinea*: suveranitate imperială- imaginea monarhiei cerești*, reîntoarcerea la modelul elenistic, la sacru impersonal. Nici identificarea nu este soluția optimă, rezultând divinizarea statului, nici separarea tranșantă care va introduce treptat un curent liberalist (care mai târziu va face loc contractualismului sau laicismului). A se vedea în acest sens colecția de studii intitulată *La religione deglieuropei*, având contribuții din partea lui: Daniel Hervieu-Leger, Franco Garelli, Karl-Fritz Daiber, Salvador Giner și Sebastian Sarosa, Torino, 1992.

un scop în sine, iar religia privită ca un instrument de cimentare a relaţiilor sociale. Secolul al patrulea se caracterizează prin apariţia a două centre bisericeşti, unul care avea o istorie foarte veche, Ierusalimul, şi noua cetate a lui Constantin, realizându-se o polarizare religioasă. Noua cetate va cunoaşte o istorie lungă, când tulbure, când liniştită, dar care va da naştere unei culturi specifice, cultura bizantină. În cadrul acestei evoluţii se defineşte şi raportul conştiinţei civice cu conştiinţa religioasă, particularizându-se în dimensiune creştină. Într-un asemenea context Eusebiu de Cezareea afirma că puterea statului este cea din afară, în timp ce *autoritatea* bisericească este una cu rezonanţă interioară. Între *potestas* şi *autoritas*, între *nomos* şi *kanon* se desfăşoară viaţa cotidiană a lucrării specifice celor două realităţi colective care se suprapun la nivel individual[26]. Pentru întreaga creştinătate istoria şi-a schimbat sensul în momentul în care imperiul încetează persecuţiile. Se inaugurează acum o dezvoltare a ambelor sisteme; unul în interiorul celuilalt, depăşindu-se uneori arealele specifice.

3.a. Politica religioasă a lui Constantin cel Mare

Constantin cel Mare a permis în cadrul unei politici tolerante asocierea creştinismului la marea paletă de credinţe a Imperiului. Păstrându-şi titlul de *Pontifex*

[26] Radu Preda, *Biserica în Stat, o invitaţie la dezbatere*, Scripta, Cluj, 1999, p. 118.

maximus, dar recunoscând patronajul Dumnezeului creştinilor, persoana lui Constantin a trebuit să evolueze echilibrat într-un peisaj determinat de un imperiu cosmopolit, multicultural şi cu o varietate de credinţe. Anul 313 marchează prin edictul de la Mediolanum începutul unei noi situaţii. Accesul la textul-edict este posibil urmărind cele două surse, Eusebiu de Cezareea şi Lactanţiu. Perioada dintre 316-326 este caracterizată de elaborarea unor decrete imperiale care favorizau Biserica. Codexul Teodosian, Socrate, Sozomen sau Eusebiu conservă în acest sens o seamă de prescripţii care urmăresc integrarea creştinilor în structurile sociale şi politice ale imperiului. În atitudinea lui Constantin faţă de creştinism se identifică o ascendenţă care va fi materializată într-o serie de legi, decrete, rescripte sau scrisori. Convieţuirea cu alte religii se va reglementa în sensul anulării conflictelor şi spre o solidarizare în realizarea binelui comun.

Conţinutul legilor va fi cu privire la toate sectoarele vieţii creştine: *homines christianae religionis* nu trebuie să fie adepţii templelor (*ad custodiam templorum),* clerul va fi scutit da dări, se vor ridica noi Biserici, legislaţia va fi umanizată[27], ajutorul din partea statului pentru dezvoltarea vieţii creştine[28],

[27] Giuliano Crifo, *Chiesa e impero nella storia del diritto,* în „Chiesa e Impero da Augusto a Giustiniano" (coord. E. Dal Covolo e R. Uglione), LAS, Roma, 2001, p. 349.

[28] Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.,* X,V,1-2 s.q., în Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclesiastique, Livres VIII-X, col. S.C. 55, trad. et notes par Gustave Bardy, Edit. Du Cerf, Paris, 1958, p. 104.

dispune organizarea de sinoade pentru a înlătura neînţelegerile[29], conducătorii bisericilor sunt scutiţi de la dările şi însărcinările publice[30], pentru ca textul conservat de Eusebiu în capitolul X al *Istoriei* sale să sintetizeze totalitatea măsurilor luate în favoarea Bisericii: recunoaşterea jurisdicţiei episcopale, eliberarea sclavilor printr-o declaraţie a Bisericii fără alte formalităţi, corpul episcopal este asimilat magistraţilor. Preocupat de ordinea morală abrogă legea lui Augustus privind obligativitatea celibatului[31], pedepse severe împotriva hoţilor, adulterului, concubinajului[32] etc.

Secolul patru se caracterizează aşadar prin existenţa unor mutaţii profunde. Ele sunt atât de ordin bisericesc, cât şi imperial. Surpriza realizată de Constantin prin mutarea capitalei şi construirea noului oraş care îi va purta numele, va provoca numeroase reacţii. Se regândea un nou complex geo-politic bogat în resurse şi dimensionând structura internă a statului pe principiu creştin. Nu era numai o mutaţie geografică, ci şi una conceptuală.

Din punct de vedere bisericesc este perioada marilor dispute trinitare soluţionate în cadrul

[29] *Ibidem,* X, V,18,21, p. 108.
[30] *Ibidem,* X,VII,1, p. 112.
[31] C.Th., VIII, XVI,1, apud G. R. Palanque, *L'Impero Romano,* în *Histoire de L'Eglise* (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Edit. SAIE, Torino, 1961, p. 76.
[32] Cod. Just.,V,XXVI, 1, cf. *Ibidem.*

celor două sinoade ecumenice: Niceea (325) şi Constantinopol (381).

Primul sinod oferă un răspuns problemei ariene, rezoluţia sinodului corectând concepţia aristotelică a lui Arie după care unitatea şi unicitatea distrug multiplicitatea. Ereziarhul uneşte pe această linie unitatea de fiinţă a Tatalui cu concluzia de singularitate a Lui, încât Fiul nu poate fi altceva decât o creatură din voinţa Tatălui. Se pun astfel bazele deismului şi eticismului arian. Sinodul va concluziona, luând în considerare formula ομοουσιος, că Fiul este deofiinţă cu Tatăl.[33]

Al doilea sinod ecumenic, ţinut în anul 381 la Constantinopol, dă un răspuns macedonenilor pnevmatomahi, precizându-se egalitatea Sfântului Duh cu celelalte două persoane în Sfânta Treime. Marea sinteză doctrinară va fi oferită Bisericii şi lumii sub forma celor 12 articole de credinţă: Simbolul Niceo-constantinopolitan.

Relaţia dintre Imperiu şi religia creştină nu era caracterizată de aceleaşi condiţii care descriau relaţia dintre religiile păgâne şi cetăţile antice. La Roma, ca şi în Grecia, religia era una a cetăţii, iar cetatea avea proprii zei, propriul panteon. Dacă se dorea identificarea unui element unitar, cel puţin în viziunea imperială, acesta era presupus de cultul împăratului. În acest punct

[33] *Sacramentum Mundi*, în Enciclopedia Theologică coordonată de Karl Rahner, vol. 1, p. 173.

intervine diferenţierea. Creştinismul nu era o religie a unei cetăţi, sau a unui stat. Privit din acest punct de vedere apare caracterul universal al noii religii. Deşi popoarele sunt diferite între ele, totuşi elementul comun care le manifestă într-o identitate spirituală, stă în mărturisirea aceleiaşi credinţe. Dumnezeul mărturisit în creştinism este Unul, deasupra tuturor oamenilor, regilor şi împăraţilor.

Noua situaţie făcea obiectul unei incomprehensiuni reciproce atât din partea Imperiului cât şi din partea creştinilor. Această incomprehensiune se traduce după cum am văzut prin mai bine de două secole de persecuţii, de la Nero, la Diocleţian şi Liciniu. Odată cu venirea lui Constantin raporturile se modifică. Nu vom insista pe motivele convertirii la creştinism, însă vom încerca să precizăm atitudinea lui faţă de noua religie analizând politica religioasă faţă de cultele păgâne, faţă de cele iudaice sau raporturile cu ereticii. Demonstraţia urmăreşte identificarea profilului religios al împăratului prin metoda excluderilor succesive.[34]

3.a.1. Limitarea păgânismului

La începutul sec. IV păgânismul era puternic şi constituia fondul religiei romane ancestrale. Va

[34] P. de Labriolle, *Cristianesimo e paganesimo alla meta del IV secolo (1),* în Fliche August- Martin Victor, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, SAIE, Torino, 1961, p. 219 .

rămâne activ, însă într-o formă mai diminuată, chiar pe parcursul următoarelor secole. Se regăsea în toate domeniile societăţii sub diferite forme şi încerca să răspundă în acelaşi timp aspiraţiilor omenirii: spiritul de tradiţie pentru o parte a aristocraţiei; prezenţă în viaţa cotidiană prin cult şi sărbători pentru o parte a populaţiei de la oraşe; tradiţionalism şi ritualism garantând fertilitatea pământului şi fecunditatea animalelor domestice pentru lumea de la sate. Prezenţa în formele cele mai intime ale vieţii făcea imposibilă dispariţia lui bruscă. Condamnarea de asemenea era dificilă. Această situaţie a provocat legislaţia imperială (de la Constantin la Teodosie) la o abordare matură, precaută, precum şi la definirea unor strategii specifice. Astfel de caractere sunt întâlnite ca şi subcurente în legislaţia constantiniană.

Faţă de păgânism Constantin a luat decizii în două direcţii: în primul rând condamnarea haruspiciilor şi a magiei (activităţi bine cotate politic până la vremea respectivă), iar în cel de al doilea rând a restrâns în mod simţitor prezenţa celorlalte elemente păgâne în sectoarele vieţii domestice şi publice prin elaborarea de legi cu caracter punitiv. În 318 şi 320 interzice magia şi haruspiciile, urmând ca după 330 să condamne neoplatonismul şi să închidă templele scandaloase ale Siriei.

Pentru prezentarea statului constantinian faţă de păgânism, dispunem de o serie de documente ale vremii. În acest sens avem seria de legi inserate în Codicele Teodosian, publicat în 438, mărturiile lui Eusebiu de Cezareea, Socrate, Sozomen, Teodoret, precum şi actele cronicarilor bizantini, ale scriitorilor creştini şi păgâni.[35] Codicele Teodosian a conservat două măsuri luate împotriva haruspiciilor, ambele impunând aceeaşi regulă. Prima este datată la 1 februarie 319 şi a doua 15 mai 319. Prima dată, de 1 februarie, este eronată după părerea unor istorici. Se motivează această observaţie având în vedere destinatarul, prefectul cetăţii, pe nume Maximus. Deşi în Codex apare prima zi a lui februarie, totuşi prefectul Maximus a luat această funcţie începând cu prima zi din septembrie, de unde ar rezulta ca valabilă data de 1 septembrie.[36]

Textul conservat de Codex este următorul:

IX 16, 2 (319 Mai, 15)

IMP. CONSTANTINUS AD POPULUM. Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui

[35] *Ibidem*, p. 220.

[36] Jean Gaudement, *La politique religiuse imperiale au IV-e siecle*, în col. *Sussidi patristici* 11 *(Legislazione imperiale e religione nel IV secolo-* Jean Gaudement, P. Siniscalco, G. L. Falchi), Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2000, p. 20.

vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. DAT. ID. MAI. CONSTANTINO A. VET LICINIO CONSS."[37]

„ IX, 16, 1 (319 Febr. 1 Sept…).

IMP. CONSTANTINUS A. AD MAXIMUS. Nullus haruspex, [nullus sacerdos, nullus eorum, qui huic ritui adsolent ministrare IUST. (cf. 9, 16, 2)] limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia rapellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam acceserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: supertitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur.

P(RO)P(OSITA) KAL. FEB. ROM(AE) CONSTANTINO A. VET. LICINIO CAES. CONSS.[38]

În esenţă cele două documente activează aceleaşi principii. Ele interzic practicarea haruspiciilor în spaţiul privat. Cei care încalcă o astfel de prescripţie se expun pedepselor imperiale: confiscarea averii sau exilarea. Măsura luată de Constantin face o diferenţiere între haruspiciul privat şi cel public şi nu este lipsit de interes o astfel de rezervă. Practica publică a acestor acte este calificată de Constantin drept *superstitio*,

[37] *C.Th.* IX,16,2, apud *Ibidem*.
[38] *C.Th.* IX,16,1, apud *Ibidem*.

deci asistăm nu la un interdict doctrinar, ci numai la interzicerea privată. Termenul de *superstitio* în accepţiunea vremii nu este echivalent cu o religie interzisă sau care conţine elemente absurde. El defineşte în mod simplu numele care se aplică tuturor credinţelor religioase care nu sunt activate în sensul în care ar fi dorit iniţiatorul lor, sau religiile care nu aparţin naţiunii. Deci *superstitio* denumeşte *religia altora.* Opoziţia termenilor apare în lumea romană: *Non philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt.*[39]

Practicarea în secret a haruspiciilor era receptată de lumea imperială ca o metodă de a submina puterea statală şi de a atenta într-o manieră divinatorie la viaţa împăratului. Interdicţia se conjugă cu alte măsuri împotriva unor astfel de practici luate de predecesorii lui Constantin: Dion Cassius aminteşte de măsura lui Augustus prin care se interziceau prezicerile şi pronosticurile asupra morţii sub pedeapsa cu moartea.

În colecţia de legi mozaice şi romane apare aceeaşi grijă de a interzice arta divinatorie prin care s-ar atenta la viaţa împăratului şi la siguranţa imperială.[40] Însemnă

[39] Cicero, *De natura deorum,* II, XXVIII, 71, apud P. D. Labriolle, *op. cit.,* p. 220. Era considerat *superstitio* orice cult cu caracter suspect, nerecunoscut oficial, practică ilicită, orice incantaţie magică, orice *defixio* care atenta la viaţa altuia. Termenul cunoaşte mai multe accepţiuni: romană, creştină; de unde converg consecinţele. A se vedea pentru termenul *superstitio* lucrarea lui Martroye în *Bulletin de la Societe nationale des Antiquaires de France,* 1915, p. 106 s.q.

[40] *Collatio legum mosaicarum et romanarum* 15,2,3-6, „*qui de principis salute, capite puniti sunt…vaticinatores nonnumquam contra publicam*

că măsurile lui Constantin se înscriu într-o lungă tradiţie de interdicţii imperiale? Sau se delimitează ca expresie a credinţei creştine? Lucio de Giovanni în lucrarea *Costantino e il mondo pagano* face observaţia că delimitarea lui Constantin de lumea păgână se observă din cele două texte ale codexului prin folosirea succesivă a pronumelor *vester* şi *vos.* Ruptura imperială cu păgânismul, devenit *religie a altora,* reiese din cuvintele: *consuetudinis vestrae celebrate solemnia*, departajare în sensul sinodului de la Ancira 314 unde s-au interzis practicile divinatorii şi orice preziceri. La 17 decembrie 320 se reia într-un alt decret interdicţia imperială privind arta divinatorie, autorizând acum consultarea lor numai conform tradiţiilor antice.

O altă componentă a lumii păgâne se regăsea în magie. Legislaţia constantiniană restrânge această practică începând din anul 318, ameninţând cu pedepse severe pe acei care prin acte de magie ar atenta la viaţa oamenilor sau ar provoca seducţii amoroase. Dacă doctrina creştină interzice în totalitate magia, Constantin permite respectarea riturilor agrare rurale încă foarte răspândite de care ar depinde fertilitatea câmpului, a animalelor etc. Împăratul trebuia să găsească un anumit echilibru între creştinism şi vechile tradiţii păgâne, încă foarte puternice, de aceea o legislaţie mai bine orientată

quietem imperiumque Populi Romani improbas artes exercent…”, apud J. Gaudement, *op. cit.*, p. 22.

împotriva păgânilor va fi elaborată începând cu 341. Tendinţe prohibitive privind alte aspecte păgâne se vor înregistra în următoarele domenii:[41] interzicerea sacrificiilor către demoni, a magiei malefice nocturne, de asemenea *cesset mathematicorum tractatus.*

3.a.2. Particularismul iudaic

Dacă se are în vedere că păgânismul reprezenta vechiul fond religios al Imperiului Roman, în raport cu aceştia iudeii se constituiau sub forma unor comunităţi minoritare. Întâlniţi în Siria sau în Palestina, răspândiţi în Roma sau în Alexandria, în marile oraşe sau în alte locuri, iudeii se organizau sub forma unor mici colonii, cu organizare internă proprie, limbă proprie, drept specific, elemente conservate de religie. Particularismul iudaic, marcat într-o manieră pozitivă de abilităţile economice, a fost integrat de conducătorii romani printr-o serie de concesii şi privilegii juridice. Opinia publică din contră se manifesta cu ostilitate. Codexul Teodosian consacră un titlu din cartea XVI iudeilor. Se întâlnesc 51 de legi referitoare la iudei elaborate între anii 315-438 din care 5 aparţin lui Constantin. Temele abordate sunt în număr de trei: privilegiile rabinilor, interzicerea prozelitismului, seturi de legi care manifestă ostilitate faţă de iudei.[42]

[41] P. D. Labriolle, *op. cit.*, p. 222.

[42] J. Gaudement, *op. cit.*, p. 44. Privind atitudinea faţă de iudei alte lucrări: A. M. Rabello, *The legal Condition of the Jews in Roman Empire*,

Clerul iudeu beneficiază de imunităţi personale garantate de legislaţia constantiniană din 330 şi 331 (CTh. XVI,8,2-4). Cu toate acestea iudeilor s-au impus o serie de obligaţii fiscale, care au determinat nu de puţine ori tensiuni şi neînţelegeri.

La începutul domniei sale Constantin a restrâns acţiunile de prozelitism ale iudeilor cu pedepse severe. Textul conservat de CTh. în XVI,8,1,1 condamnă la pedeapsa cu arderea focului pe iudeii care l-ar lapida pe un alt iudeu cu pietre din cauza părăsirii credinţei. Însă viaţa socială oferea multiple ocazii de întâlniri între iudei şi creştini, deci apărea posibilitatea modificării religiei. Legislaţia elaborată de fanaticul luptător contra iudeilor, Constanţiu, va diferenţia de o asemenea manieră cele două sectoare religioase încât se vor crea scheme psihologice şi mentale, anticreştine de o parte, iar de cealaltă antiiudaice. [43]

Constantin va tolera statutul particular al iudeilor îngrădind numai prozelitismul, pe când urmaşii lui vor limita din ce în ce mai mult modul de existenţă ebraic.

în Aufstieg und Niedergang der Röman Welt II-13, 1990, pp. 662-762; R. Frohne, *Codex Theodosianus 16,6,1-29 übersetzt und bearbeitet*, în Europ. Hochschulschriften III, 1991; K. L. Noethlichs, *Das Juventum und das röm. Staat*, Darmstad, 1996.

[43] Constanţiu va separa femeile ebraice din gineceul imperial sub pedeapsa cu moartea, va interzice iudeilor de a cumpăra sclavi de altă religie. Constantin va da libertate sclavului creştin cumpărat de iudeu etc. O lege orientală din 415 face trimitere la o colecţie *Constantiniana lex* (amintită de Eusebiu, dar care nu ne-a parvenit), prin care toţi sclavii creştini aflaţi la iudei erau trecuţi sub protecţia Bisericii.

3.a.3.Codex Theodosianus şi proscrierea ereticilor

Statutul specific al acestor comunităţi derivă din faptul că în timp ce iudeii şi păgânii veneau din afara Bisericii, grupările eretice erau interioare creştinătăţii. Dezbaterile doctrinare pe marginea marilor teme teologice au degenerat de multe ori în violenţă, ameninţând coeziunea socială, de unde o problemă teologică devine o problemă politică. Rolul sinoadelor era acela de a defini o formulă de credinţă în timp ce legislaţia imperială fixa prin sancţiuni seculare locul religios, social şi politic al celor vizaţi de canoane. Codexul Teodosian consacră ereticilor titlul V din cartea XVI, inserându-se 66 de legi. Între anii 326-379 s-au elaborat 5 astfel de legi, dintre care numai două datate pentru anul 326 ca aparţinând lui Constantin. Prima[44] precizează privilegiile acordate creştinilor niceeni, de care nu se pot bucura ereticii sau schismaticii.

În 25 decembrie, acelaşi an, se reglementează problema novaţiană printr-o scrisoare imperială adresată prefectului Romei, Bassus. Constantin îi autorizează să folosească în continuare bisericile, locuinţele, cimitirele, toate cu condiţia de a fi fost corect achiziţionate. Mai departe îi îndeamnă să nu profite de aspectul permisiv al scrisorii, ci să se reorienteze către unirea cu Biserica universală. Din alte surse se atestă intervenţia lui Constantin în Africa, tulburată de secta

[44] *C.Th.,* XVI,5,1, apud Jean Gaudement, *op. cit.,* p. 55.

donatiştilor. După sinoadele din Roma şi de la Arles secta este condamnată şi prin legislaţie imperială.[45] Pe lângă seturile de legi amintite, epoca este martoră unor dispoziţii imperiale care reglementează situaţia nou creată. Astfel istoricul bisericesc Socrate a conservat o scrisoare în care se face referire la o hotărâre a împăratului de a arde toate cărţile eretice ale lui Arie: *Iar dacă se va găsi vreo carte de-a lui Arie, noi voim să fie arsă, pentru ca nelegiuita învăţătură să fie nimicită şi să nu treacă cu nici un cuvânt la urmaşi. Oricine se va dovedi că a ascuns vreo scriere de-a lui Arie, în loc să o ardă, va fi pedepsit cu moarte.*[46]

Eusebiu în *DVC* aminteşte că în anul 332 din dispoziţie imperială se interzic toate sectele, persecutarea conducătorilor, confiscarea bunurilor şi interzicerea reuniunilor[47].

3.b. Formula constantiniană - Επισκοπος των εκτος

Istoria oferă material numeros pentru a avea şi o viziune din însăşi perspectiva suveranului. Citim în scrisoarea adresată lui Arie şi în scrisoarea către Alexandru al Alexandriei următoarele: *nu se cuvine,*

[45] Problema a făcut obiectul unor studii: J. Gaudement, *L'Eglise dans l'Empire romain,* Paris, 1989; F. Zuccotti, *Furor haereticorum,* Milan, 1992; R. Maceratini, *Ricerche sullo statuto giuridico dell'eretico nel diritto romano cristiano e nel diritto canonico classico,* Milan, 1994.

[46] Socrate Scolasticul, *Istoria Bisericească* I,30,, trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1889,p. 30.

[47] Eusebiu, *DVC,* III, 64-65, p. 156.

nu trebuie şi nici nu este drept ca îngrijorându-vă cu îndărătnicie pentru nişte chestiuni mărunte şi atât de neînsemnate, atât de mult popor al lui Dumnezeu pe care îl aveţi sub stăpânirea voastră, să ajungă la neînţelegere… De aceea, fiecare dintre voi doi se cuvine, în egală măsură, să-i dăruiască celuilalt iertarea sa şi să primească întru sine dreptul îndemn pe care i-l dau eu, ca un împreună slujitor cu el[48]. Era evidentă încercarea lui Constantin de a îndepărta toate tensiunile din Imperiu, care ar fi dus la slăbirea internă şi în final la dezmembrare. Având în vedere pericolul atât de mare, Constantin hotărăşte întrunirea tuturor episcopilor într-un sinod ecumenic. Locul desfăşurării întrunirii trebuia să fie Ancyra, dar din motive practice şi strategice împăratul alege Niceea, lângă lacul Ascanius[49].

Observăm că suveranul convoacă adunarea, trimite delegaţi la şedinţele sinodului şi supraveghează buna desfăşurare a lucrurilor, atrăgând atenţia asupra păstrării învăţăturii biblice şi îndemnându-i pe episcopi să discute şi să limpezească tulburările. Eusebiu redă la un moment dat în *DVC*, IV, 24 o declaraţie a lui Constantin care a făcut să se consume valuri de cerneală şi energie umană: *fapt care i-a şi îngăduit să spună odată, la primirea unor episcopi, că şi el ar fi un fel de episcop, sau cum l-am putut eu însumi auzi zicând, voi sunteţi episcopi întru cele dinlăuntru ale Bisericii;*

[48] Eusebiu, *D.V.C.*, II, 69-71, p. 118.
[49] Nicolae Chifăr, *Istoria creştinismului*, vol. III, Trinitas, Iaşi, 2002, p. 16.

pe mine însă m-a aşezat Dumnezeu episcop al celor aflate în afara ei. În duhul acestor vorbe Constantin şi-a păstorit toţi supuşii cu multă chibzuinţă şi îi îndemna din răsputeri să meargă pe calea unei vieţi cuvioase[50]. Interpretările pe marginea textului sunt variate. Unii au văzut în el intenţia lui Constantin de a subordona întregul corp eclesiastic[51], iar alţii au limitat autoritatea constantiniană, care reiese din această formulă, la membrii din afara Bisericii, rezultând o importanţă mai mult statal-politică[52]. Ne vom opri la soluţia propusă de Raffaele Farina, care după ce prezintă sistematic interpretările existente până la el (direcţia lui Valesius τα εκτος – lucrurile din afară, şi Heikel οι εκτος – pentru cei care se află în afara Bisericii), face precizări clare. Studiul lui Farina susţine traducerea textului astfel: *sed vos quidem internas Ecclesiae rationes curantes episcopi estis, ego vero externarum Ecclesiae rationum ad eo constitutus sum episcopus,* sau *vos episcopi estis*

[50] Eusebiu, *op. cit*., IV. 24, p. 168.

[51] M. Volgestein, *Kaiseridee-Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin* (Breslauer Historische Untersuchungen), Breslav, 1930, p. 66, apud Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 96: „Constantin pregătea astfel drumul lui Justinian". Rahner recomandă ca sursă bibliografică pentru formula επισκοπος των εκτος studiul lui E. C. Babut, *Eveque du dehors,* în *Revue crituque d'histoire et de litterature 68,* 1909.

[52] Emilian Popescu, *art. cit*., p. 35. Aici sintetizează opiniile referitoare la textul în cauză: William Seston spune că textul: *"episcop al celor din afară"* este o interpolare atanasiană sau ambroziană; F.R. Vittinghoff este de părere că paragrafele 23 şi 25 oferă cheia înţelesurilor, împăratul fiind episcop nu numai al membrilor din afara bisericii, ci peste toţi oamenii care aparţin Imperiului Roman; Johannes Straus- expresia trebuie înţeleasă statal/ ecclesiastic şi nu sub forma binomului opozant păgâno- creştin.

circa interiora Ecclesiae (doctrină şi sacramente), ego vero circa Ecclesiae externa (regim şi tutelă). Din această traducere şi având în vedere contextul general al poziţiei lui Constantin faţă de treburile bisericeşti rezultă două consecinţe exegetice:

a) sensul prim desprins din titlul de επισκοπος των εκτος este cu referinţăla câmpul statal-politic, în cadrul căruia "episcopul imperial" impune concepte de origine creştină. Constantin a spus această formulă având în vedere că episcopilor şi Bisericii le lipsesc mijloacele legale şi potenţiale de a modifica acest ambient politico-statal. Imperatorul este "*episcop*" (sens statal) nu numai pentru acei supuşi ai Imperiului ce stau în afara Bisericii, ci încă pentru acei membrii care în acelaşi timp sunt şi creştini şi componenţi ai statului care acţionează prin legi.

b) επισκοπος των εκτος nu este o formulă care alterează sau loveşte în libertatea Bisericii. Constantin doreşte să fie un episcop instituit de Dumnezeu pentru cei care sunt în afara Bisericii. Se surprinde aici diviziunea puterilor a epocii moderne. Aşadar el, nebotezat şi nehirotonit, se simte chemat de Dumnezeu de a acoperi câmpul statal cu sensuri creştine şi a reduce cultele păgâne faţă de care un episcop din interiorul Bisericii nu ar avea nici legitimitate şi nici putere să o facă[53].

[53] Raffaele Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, PAS, Verlag, Zurich, 1966, pp. 318-319.

3.c. Sfântul Atanasie cel Mare şi arianismul politic

Sfântul Atanasie a fost una din cele mai puternice personalităţi ale Bisericii secolului IV. Creator de teologie şi profund cunoscător al realităţilor timpului său, a ştiut să îmbine magistral cunoaşterea şi apărarea Bisericii cu momentele istorice contemporane lui. *Fără Sfântul Atanasie* – spune părintele Ioan G. Coman – *creştinismul ar fi avut ca Dumnezeu pe un Ialdabaot sau un demon elenistic, iar Biserica s-ar fi pulverizat într-o infinitate de conventicule gnostice, ori anexe ale Curţii imperiale.*[54] Episcopatul atanasian s-a întins pe parcursul a 45 de ani (328-373), partajat în perioade inegale, funcţie de cele 5 exiluri. Folosind ca şi criteriu timpii de domnie a celor trei împăraţi, rezultă o periodizare tripartită:

- primele conflicte sub Constantin 328-337
- marile apologii şi polemici sub Constanţiu 337-361
- finalul disputelor, după Constanţiu 361-373

Momentele sunt semnificative pentru a identifica modul în care Atanasie a receptat tipul de imperiu creştin şi ce atitudine a luat în faţa arianismului politic. În anul 320 Sfântul Atanasie împlinea şase ani de lectorat, moment în care a fost hirotonit diacon şi numit în funcţia de secretar pe lângă episcopul Alexandru al Alexandriei. Se remarcă în polemica antiariană de la sinodul I ecumenic, susţinând cu fermitate

[54] Ioan G. Coman, *Patrologia*, vol. III, Edit. I.B.M. al B.O.R., p.99.

deofiinţimea Fiului cu Tatăl prin celebra formulă ομοουσιος, *apărând cu tărie învăţătura Bisericii*[55]. La 8 iunie 328 a fost hirotonit episcop de Alexandria, cu o serie de greutăţi întâmpinate din partea arienilor şi meletienilor. În urma calomniilor ariene, a fost convocat de Constantin cel Mare lângă Nicomidia spre a-i cere reintegrarea lui Arie în Biserică, lucru pe care episcopul l-a refuzat. Un sinod arian convocat la Tyr în 335 îl condamnă pe Atanasie şi cu uneltirile lui Philogrius este exilat în 7 noiembrie 335 la Treveri, în Gallia. După doi ani, în 337, cu recomandările lui Constantin cel Tânăr, se întoarce în scaunul episcopal. Însă întors în Alexandria, găseşte partida ariană foarte întărită. Ei convoacă în 339 un sinod la Antiohia, încercât să-l depună pe Atanasie (pleacă la Roma, unde episcopul Iuliu I, în sinodul din 341, îl declară nevinovat). Un alt sinod a fost convocat în anul 343 la Sardica, în urma înţelegerii dintre Constanţiu şi Constans.

Orientalii se retrag la Filipopole, în timp ce cei care au rămas analizează cazul lui Atanasie şi-l găsesc nevinovat. La presiunile lui Constans, Constanţiu trimite trei scrisori către Atanasie, invitându-l să vină la Aquileea. La 27 august 346 se întâlneşte cu Constanţiu în Antiohia, după care se îndreaptă spre Alexandria, unde este primit cu multă căldură. După anul 350 se reiau uneltirile împotriva lui Atanasie prin

[55] Socrate Scolasticul, *op. cit.*, p. 99.

două sinoade: Arelate (353) și Mediolanum (355), în urma cărora este instalat ca episcop la Alexandria George de Capadocia. Adăpost în al treilea exil i-au oferit călugării egipteni. În acest răstimp scrie *Apologia către Constanțiu, Istoria arienilor, Apologie contra arienilor*, pe lângă alte scrisori adresate monahilor.[56] În 361 Iulian îi recheamă pe episcopii exilați, intrusul George fiind ucis în același an. Aplecându-se din nou spre vechea lui preocupare de a elimina disensiunile dintre creștini, l-a dobândit ca adversar pe împărat. Ori Iulian dorea refacerea vechilor structuri păgâne. Este exilat a patra oară, părăsind orașul până în 363, când Jovian recheamă pe Atanasie din exil. În 364 Valens, de orientare ariană, îl depune pe Atanasie, dar numai pentru patru luni (5 octombrie 365- 31 ianuarie 366), temându-se de o rebeliune alexandrină.

Radiografia istorică a momentului scoate în evidență o serie de tensiuni chiar în cadrul episcopatului creștin, precum și între lumea civilă și cea bisericească. Istoriografia creștină a secolului IV se caracterizează în general prin scrieri de istorie bisericească și prin lucrări hagiografice, fără să se ocupe într-o manieră sistematică de interpretarea creștină a istoriei politice. Lactanțiu, în *De Mortibus persecutorum,* a fost poate singurul scriitor creștin care a încercat o prezentare a elementelor sociale și politice ale epocii. Nici *Istoria bisericească* a lui Eusebiu nu

[56] F. Cayré, *op. cit*., p. 329.

atinge problematicile sociale sau politice ale primelor trei secole. Chiar dacă *D.V.C.* realizează un portret constantinian în care împăratul apare ca un model de viaţă pioasă (παραδειγμα θεσεβους βίου), ca apogeu al progresiei istorice începute cu Avraam, lucrarea nu atinge, poate decât neintenţionat, problematicile anterior prezentate.

Care a fost atitudinea lui Atanasie faţă de imperiul creştin?

Până în anul 337 concepţia atanasiană despre imperator şi imperiu creştin este conexă cu conţinuturile concepţiei eusebiene. Conform acesteia politeismul este sinonim cu poliarhia şi anarhia, monoteismul cu monarhia; unitatea conducerii politice depinde de unitatea credinţei creştine. Evenimentele de după 335 au modificat substanţial acest tip de idealism politico-religios eusebian. Şi totuşi în 340 în *Epistola enciclică* adresată episcopilor vorbeşte despre Constantin în termeni respectuoşi: *Augustul iubit de Dumnezeu.*[57] Lexicul atanasian[58] pentru a denumi

[57] *Epistola encyclica,* 5, apud Leslie W. Barnard, *Athanase et Les Empereurs Constantin et Constance,* în vol. „Politique et Théologie chez Athanase d›Alexandrie", col. Théologie Hitorique 27, Actes du Colloque de Chantilly edites par Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris, 1974, p. 138.

[58] *Athanase d'Alexandrie, Apologie a l'Empereur Constance, Apologie pour sa fuite,* col. Sources Chretiénnes 56, introduction, texte critique, traduction et notes de Jan-M. Szimusiak, Les Editions du Cerf, Paris, 1958, p. 181. Termenii utilizaţi sunt următorii (A=*Apologia către Constanţiu;* D=*Apologia despre fugă*): Αυγουστος, 596 AC. 1, 5; 600 A 3, 24; 612 B 14, 9; 640 D 24, 10; B; 614 A; 660 A.Ἡ ση ευσεβεια, 597 a 1, 21; 601 A, 620 B 19, 9; 632 B 29, 4, 6; 637 B 32, 14.Ἡ ση θεοσεβεια, 597 BD 2, 11; 621 C 21, 11; 629 D 28, 4.

persoana împăratului este foarte bogat în atribute care îl relaţionează pe imperator cu virtuţi teologice. În alte momente de critică nu se sfieşte să-l numească direct *eretic.* O astfel de atitudine se desprinde cu claritate din cel două apologii: *Apologie către împăratul Constanţiu* şi *Despre fugă.* Acuzele ridicate contra lui Atanasie din partea lui Constanţiu sunt multiple, unele însă fără o bază reală: că Atanasie l-ar fi vorbit de rău pe Constanţiu înaintea fratelui său Constans, că Atanasie ar fi sfinţit marea biserică a Alexandriei fără ştirea împăratului, faptul că episcopul nu s-a prezentat înaintea împăratului când a fost chemat.

Dosarul argumentelor atanasiene conţine elemente mult mai relevante în acest sens: brutalităţile lui Sirianus, lovitura din 8 februarie descrisă pe larg în *Apologia despre fugă,* persecuţia episcopilor şi a poporului credincios în baza unei presupuse scrisori imperiale.[59] Elogiile protocolare, titlurile încărcate de virtuţi, logica internă, schema de redactare, oratoria fină, demonstrează dorinţa episcopului de a se disculpa în faţa autorităţii imperiale. Titlurile imperiale ale regalităţii elenistice continuă să existe într-o manieră frecventă: Constanţiu este descendentul spiritual al lui David; memoria împăratului defunct Constans

Θεοφιλεστατος, 596 A, 1, 5; 613 C 16, 5; 617 B 18, 2; 640 A 32, 40; 641 A 34, 35. Φιλαληθης, 597 A 1, 21. Ἡ ση φιλανθρωπια, 597 A 2, 2; 608 A 10, 2; 629 A 27, 3; 632 B 29, 6; 637 B 32, 3; 641 A 34, 10. Φιλανθρωποτατος, 600 A 3, 24. Φιλοθεος, 596, A 1, 2; 597 A 1, 21. Φιλοχριστος, 629, D 28, 4.

[59] Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească, cartea a-II-a,* trad. Vasile Sibiescu, col. P.S.B. 44, Edit. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1995, p.97.

este încărcată apoteotic cu elemente care indică permanenţa în veşnicie a imperatorului; acceptă dreptul împăratului de a muta un episcop dacă acest lucru este în interesul Bisericii.

Apologia despre fugă modifică întregul discurs atanasian. Dacă până acum Constanţiu este numit Θεοφιλεστατος, Φιλανθρωποτατος, Φιλοθεος sau Φιλοχριστος, din acest moment nu mai apare nici un artificiu lingvistic de elogiere a suveranului. *Iubitorul de Hristos* este acum *marele eretic.* Proscris definitiv, Atanasie nu mai are ce pierde. Limbajul este dur. Planul este mai echilibrat şi mai coerent, încercând să demonteze succesiv acuzele aduse de arieni. În faţa acuzei de laşitate Atanasie face o pledoarie apelând la Sfânta Scriptură, numindu-i pe arieni iudei ipocriţi, care sub masca zelului faţă de credinţă încearcă să distrugă adevărata învăţătură. Urmează o listă a victimelor persecuţiilor: poporul în general, episcopii întemniţaţi sau exilaţi, cu o consideraţie specială faţă de Osiu al Cordobei. În viziunea lui Atanasie fuga nu este totdeauna expresia laşităţii, ci, apelând la istoria creştinismului de până în acel moment, găseşte numeroase exemple de retragere-protecţie. Se foloseşte de episoade din Scriptură pentru a demonstra tipul de fugă-luptă.[60]

[60] Ioan G. Coman, *op. cit*., p. 137. E. Fialon, *Saint Athanase,* Paris, 1877 – conţine un studiu critic la *Apologia către Constanţiu* şi la *Apologie pentru fugă.*

Se înţelege duritatea tonului dacă se ia în considerare faptul că acum nu este vorba numai de persoana episcopului, ci de existenţa unei Biserici. În cazul lui Atanasie problemele de doctrină erau intim legate de propria persoană. La acest nivel s-a întreţinut o confuzie, uneori intenţionată, care avea ca scop protejarea spiritelor simple în faţa ascensiunii ereziilor.

Atanasie reacţionează împotriva lui Constanţiu de pe poziţia unui apărător al patrimoniului spiritual, dar mai întâi trebuie să se asigure ordinea exterioară în respectul dreptului şi al justiţiei. Niciodată Constanţiu nu s-a bucurat în faţa lui Atanasie de titlul de episcop *in partibus.* Cu toate acestea, (exilat în 357) Atanasie nu admite nici o mişcare de revoltă contra statului, deoarece această atitudine nu este conformă cu spiritul creştin.

Opiniile teologice ale lui Constanţiu sunt interesante în acest caz. Posesorul unei credinţe care de cele mai multe ori aluneca în superstiţie, Constanţiu şi-a manifestat înclinaţia spre arianism. Predilecţia pentru arieni se poate justifica plecând de la premisele imperiale asupra ideii de regalitate. Ammianus Marcellinus oferă în acest sens o perspectivă interesantă: apropiindu-se de Roma pentru *vicennalia*, Constanţiu, imitând impasibilitatea Demiurgului cerului, nu privea nici la stânga, nici la dreapta, ca şi cum ar fi fost o statuie. Acelaşi istoric furnizează informaţia conform căreia Constanţiu

vorbind de propria lui persoană se numea a*eternitas,* sau *Domn al universului.* Aceste imagini, precum şi opţiunea pentru erezie, construiesc ideea conform căreia în viziunea lui Constanţiu, monoteismul arian apare ca forma cea mai apropiată din punct de vedere raţional de monoteismul niceean. *Istoria arienilor* a conservat în acest sens câteva atitudini atanasiene faţă de imperator: Atanasie îl laudă pe Constanţiu pentru intenţia de a convoca sinodul de la Sardica; cu un ton brusc schimbat îl condamnă pe Constanţiu de paricid, înaintemergătorul lui antihrist; asemănat cu Ahab, Saul sau Pilat.[61]

În sprijinul verticalităţii şi al noncompromisurilor lui Atanasie, Stuart G. Hall a încercat identificarea personajului excomunicat din partea superioară a Libiei. Acuzat de imoralitate şi abuzuri în problemele bisericii, *hegemonul* a fost exclus de la comuniunea cu credincioşii. *Prosopografia Imperiului Roman* pentru perioada respectivă nu este clară în stabilirea identităţii guvernatorului, din cauza inexactităţilor determinate de pierderea scrisorii din 371 către Vasile cel Mare.[62]

[61] *Historia arianorum, 15,* apud Leslie W. Barnard, *op. cit.,* p. 141.

[62] În acest sens Stuart G. Hall a început o cercetare pe marginea identificării personajului excomunicat. Este vorba de o scrisoare din 371 pe care Atanasie o trimite Sfântului Vasile cel Mare, plângându-se de guvernatorul Libiei (scrisoarea s-a pierdut). Stuart G. Hall, *Le fonctionnaire imperial excommunie par Athanase vers 371*, în *Politique etTheologie chez …,* p. 157. Sau monografia atanasiană *Athanase d'Alexandrie et L' Eglise d' Egypte au IV e siecle 328-373*, publicat de Annik Martin în Collection de L'Ecole Francaise de Rome, nr. 21, 1996 (de la p. 708 ş.u.).

Gestul este relevant pentru stabilirea competenţelor statului, care, în viziunea lui Atanasie, are o identitate proprie, civică, dar morală în acelaşi timp.

Corespondentul său în timp în atitudinea împotriva amestecului imperiului în problemele bisericeşti este Sfântul Ambrozie al Milanului. Amândoi au precizat că Biserica şi Statul sunt două realităţi diferite, cu identităţi diferite. Pentru a fi o triadă în lupta contra autocraţiei ariene a lui Constanţiu, Atanasie consemnează sfaturile Venerabilului Osiu de Cordoba în scrisoarea adresată împăratului:

> *Încetează, te rog, şi adu-ţi aminte că eşti om muritor. Teme-te de ziua judecăţii şi păzeşte-te nevinovat pentru acea zi. Nu te amesteca în treburile Bisericii şi nu ne da sfaturi pentru aceste treburi. Mai degrabă învaţă-le de la noi. Ţie Dumnezeu ţi-a dat împărăţi, iar nouă Dumnezeu ne-a încredinţat cele ale Bisericii. Aşa cum cel ce încearcă să-şi fure stăpânirea se opune lui Dumnezeu care ţi-a rânduit-o, tot aşa şi tu teme-te ca nu cumva trăgând treburile bisericeşti la tine, să te faci vinovat de un mare păcat; este scris daţi Cezarului cele ce sunt aleCezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu. Nouă, oamenilor Bisericii nu ne este îngăduit să stăpânim pământul, iar tu nu ai putere să aduci jertfă la altar.*[63]

[63] *Ibidem,44, P.G. 25, 744D-748B*,apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhenchristentum (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*), Kosel-Verlag KG, Munchen, 1961, trad. it. *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca Book, Milano, 1970, p. 103.

Momentele enunţate vor constitui principiile teologiei politice atanasiene. Întreaga gândire a episcopului alexandrin o întâlnim ancorată scripturistic şi patristic de o asemenea manieră încât nu va admite nici o clipă trădarea crezului creştin. Dacă arianismul a îmbrăcat această formă politică, legitimând autocraţii distructive şi ingerinţe în baza titlului de *episcop al episcopilor*, creştinismul niceean a luptat pentru stabilirea clară a identităţilor: Cezarul rămâne Cezar, iar Biserica, Biserică. Mai târziu Sfântul Ambrozie al Milanului[64] va stabili locul imperatorului în Biserică pe principiul: *Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam.*

4. Fundamentele concepţiei eusebiene asupra Imperiului şi Imperatorului creştin

Eusebiu valorizează tradiţia creştină şi patrimoniul spiritual al antichităţii într-o manieră în care va realiza o serie de corespondenţe teologice între atribute ale lumii romane şi caracteristici ale lumii cereşti. În acest sens teologia politică eusebiană face apel la moştenirea tradiţiei creştine, la Sfânta Scriptură, la creaţia părinţilor apostolici, precum şi observaţiile scriitorilor bisericeşti. Utilizând în egală măsură filosofia elenistă, va concepe o imagine foarte bogată în conţinuturi a suveranului şi a Imperiului.

[64] Ambrozie al Milanului, *Epistola 20, 23*, apud *Ibidem*, p. 83.

4.a. Izvoarele teologiei-politice eusebiene

Teologia politică eusebiană urmăreşte îndeaproape următoarele izvoare:

1. Izvoare creştine – Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie
2. Izvoare romane
3. Izvoare de proveniență greacă
4. Imperiul Roman

Izvoarele creştine:

a.1. *Sfânta Scriptură.* Eusebiu afirmă cu claritate că doctrina sa privind Imperiul ca εικον şi Imperatorul ca μιμισις are fundamentare scripturistică. Imaginea vechi-testamentară a eliberatorului şi legiuitorului Moise sprijină terminologia pentru împărat. Pe de altă parte legătura dintre Imperiul lui Augustus şi naşterea lui Hristos prezentată în Evanghelia de la Luca, cunoscuse analogii mai vechi în scrierile lui Meliton şi Origen, permiţând lui Eusebiu o serie de paralelisme între creştinism şi Imperiu. De asemenea scrierile pauline[65] şi epistolele Sfântului Petru[66] identifică originea divină a puterii. În toate sursele se observă o viziune pozitivă asupra Imperiului (poartă sabie pentru a instaura pacea şi ordinea în lume; apare ideea de garant în cadrul căreia stăpânirea este

[65] Romani 13, 1-7
[66] I Petru 2, 13-17

rânduită de Dumnezeu), viziune care va fi substanţial modificată în timpul şi după persecuţii. Eusebiu se întoarce totuşi către fundamentul harismatic al puterii operând o serie de clasificări în funcţie de termenii regalităţii biblice şi cei ai regalităţii terestre.

a.2. *Învăţătura Sfinţilor Părinţi şi a scriitorilor bisericeşti.* Unii dintre părinţii şi scriitorii bisericeşti ai primelor secole nu au fost preocupaţi de a formula sau a urmări principiile politice ale vremii. Ei s-au ocupat mai mult de aspectele teologice ale creştinismului, apologii, scrieri haghiografice, comentarii exegetice, scolii, dezvoltând ideea unui creştinism care se adresează într-o formă simplă omului care urmăreşte să trăiască învăţătura. Cu toate acestea la periferia preocupărilor identificăm şi componenta teologiei politice la o serie de scriitori şi Părinţi ai Bisericii: la Irineu al Lyonului, Clement Alexandrinul, la Tertulian sau Teofil al Antiohiei, sau în scrierile lui Origen.

În *Pseudo-Clementine* întâlnim, probabil prin filtrul lui Filon şi al şcolii iudaice alexandrine, elemente elenistice de tipul: succesiunea împărăţiei lui Hristos după ce Acesta a luat în mâini puterea de la *îngerii naţiunilor;* conexiunea între monoteism şi monarhie; politeismul şi poliarhia; diviziunea şi războiul sunt efectul poliarhiei; regele ca imagine a lui Dumnezeu.[67]

[67] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes, Periode Anteniceenne, tome I*, Beauchesne, Paris, 1903, p. 122.

Sfântul Clement Alexandrinul dezvoltă aceeaşi idee a regalităţii lui Hristos. În concepţia clementină regele este al statului, iar Dumnezeu este al lumii, urmărindu-se o proporţionalitate în descreştere: Dumnezeu este Logosul şi are putere peste toată lumea, regele legislator peste popor, iar filosoful peste sine însuşi. Moise este imaginea regelui înţelept şi legislator, νομος εμψυχος, Hristos este adevăratul rege; ambii sunt regi primul în plan uman, iar al doilea în plan divin. Influenţa lui Origen asupra lui Eusebiu este remarcabilă. În fapt elemente de teologie politică se întâlnesc în opera alexandrinului, puncte care au fost reorganizate şi regândite după noile realităţi ale timpului de Eusebiu.[68]

Ceea ce la Origen era o preocupare periferică, la Eusebiu se transformă în elemente fundamentale de gândire politică. Similitudinile între teologia lui Origen şi producţiile lumii creştine până în acel moment nu sunt surprinzătoare. Împărăţia lui Hristos o înlocuieşte pe cea a îngerilor naţiunilor după distrugerea demonilor şi se inaugurează în momentul Înălţării la cer. Este o împărăţie spirituală, iar fiecare creştin este pentru sine un rege. Origen reia ideea de *topos* paulin când numeşte cele două cetăţi, cea lumească şi cea pământească.[69] Ele nu trebuie să fie în conflict

[68] G. E. Gasparry, *Politics and Exegesis: Origen and two Swords,* Berkley, L.A., Londra, 1979, passim.; P. Allard, *Le Christianisme et l'Empire Romain,* Paris, 1903; A. Dufourcq, *Le Christianisme et l'Empire Romain,* Paris, 1930.
[69] Ideea se regăseşte şi în gândirea părinţilor apostolici: *Păstorul lui Herma, Scrisoare către Diognet* sau *la Clement Romanul.*

deoarece sunt complementare. Ideea eusebiană de permanenţă în veşnicie a Imperiului Roman creştin, transformarea lui în împărăţie cerească prin etica şi virtuţile creştine, este conexă cu apocatastasis-ul lui Origen. În unele puncte Eusebiu parcă dispare pentru a face loc ideilor alexandrine, ceea ce a determinat o seamă de cercetători să identifice procentul de originalitate al lui Eusebiu în ceea ce priveşte anumite aspecte ale propriei teologii în raport cu influenţele suferite.[70]

b. Izvoare romane

Eusebiu încreştinează ideologia imperială păgână în care împăratul este asimilat divinităţii. Acel *Sol indigens* roman sau alte aspecte ale cultului imperial, provoacă extensia gândirii lui Eusebiu spre păgânismul latin. Va prelua chiar concepţia dominantă din perioada lui Diocleţian în care puterea era concentrată în mâinile lui Jovis ca *auctor.* Astfel de idei sunt frecvente în mentalitatea romană. Sprijină poziţia împăratului cu ideea de soare, care luată în particular avea şi ea

[70] Weiss Matthias, *Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. Kirchen-und Dogmengeschichtliche Studie.* Inaugural-Disertation des teologischen Fakultät an der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 1919, 62-68; Bigelmair Andreas, *Des Eusebius Pamphili Schrift über die Martyrer in Palästina, aus dem Griechischen übersetzt von A. Bigelmair.* Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea ausgewählte Schriften, I Band (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten und München, 1913, XLVIII-LVI, apud Raffaele Farina, *L'Impero e L'Imperatore cristiano inEusebio di Cesareea,* P.A.S. Cerlag, Pontoficium Athenaeum Salesianum Zurich, 1966, p. 264.

o istorie îndelungată, legată de numele lui Aurelian. Mistica victoriei imperiale cunoaşte o ereditate păgână, dezvoltată de marii panegirişti latini.

c. Izvoare greceşti

Sub influenţa elenismului, Eusebiu va dimensiona imagini interesante de teologie politică. În partea introductivă am prezentat sintetic matricele conceptuale în care un rol important l-a jucat atât ideocraţia platonică cât şi pragmatismul aristotelic. Din Isocrate şi Xenofont preia virtuţile regelui. După Alexandru cel Mare stoicismul devine marele elaborator de concepte politice, filosofia elenistă stabilind concepte centrale de tipul: cosmopolitism, universalism şi imperialism. Meritul de a introduce un principiu dualist în tipologiile de împărăţii revine pentru prima dată lucrării pseudoaristotelice Περί Κόσμου. Aici se stabileşte diferenţierea între împărăţia regelui şi cea a demiurgului, acesta din urmă concentrând partea malefică. Dion Chrisostom oferă imaginea cea mai completă pentru un principe model: înţelepciune, sobrietate, hărnicie etc. Filosofia politică a lui Plutarh stabileşte o serie de obligaţii în care cel mai important este principiul unităţii. Însuşi regele trebuie să fie expresie a virtuţii, νομος εμψυχος. Alte precedenţe conceptuale se întâlnesc la Filon sau la triada neopitagoreică Diotogenes, Stenida şi Ecfanto.

d. Imperiul Roman Creştin

Începând cu Aurelian se evidenţiază un paralelism în care monoteismul caracterizează imperiul monarhic. Imperiul se identifică cu pacea şi civilizaţia. Imperiul Roman ca sinteză a tradiţiei romane şi a ideii regalităţii elenice este o realitate des întâlnită în ideologia eusebiană. Identificarea lui *orbis romanus* cu oikoumene, Imperiul Roman ca ordine juridică internaţională specifică secolului IV, Imperiu văzut ca şi corp cosmic, a cărei unversalitate are un caracter etico-religios, toate se regăsesc în expresiile lui Eusebiu. Din momentul în care Constantin cel Mare va opta pentru creştinism, lexicul lui Eusebiu va fi prelucrat frecvent de o serie de corespondenţe de tipul: Imperiul ca *părinte, lex viva, salvator*; împăratul ca *soare, victor şi invictus, liberator, propagator imperii, pius, felix*, formulându-se acel *clipeus virtutis.*[71]

4.b. Lexicul politic eusebian

Marele istoric din Cezareea a fost o persoană influentă pe lângă împăratul Constantin. Fiind martor unei perioade tulburi din istoria bisericească, Eusebiu a văzut în Constantin omul providenţial, chemat să reglementeze relaţia nouă care se realiza între Biserică şi Stat. Receptat într-o asemenea

[71] Raffaele Farina, *op. cit.*, p. 269.

manieră, istoricul s-a pus cu toate mijloacele în slujba imperatorului, elogiindu-i faptele şi persoana, depăşind uneori echilibrul şi judecata clară a istoricului. Glorificarea lui Constantin este făcută mai ales în *De vita Constantini* şi *Laus Constantini* (*Tricennalia*), unde apare ca omul providenţial, alesul lui Dumnezeu[72]. Totuşi Eusebiu este cel care reuşeşte să distrugă o separaţie violentă, antiistorică, a două domenii care artificial s-au despărţit: istoria Bisericii şi istoria Imperiului. Cele două domenii se întrepătrund şi dorinţa eusebiană este confirmată în termenii teologici de corespondenţă: împărat – omul lui Dumnezeu, împărăţie – chip al celei cereşti. Imaginea lui Eusebiu ca istoric a suferit mutaţii în timp: unii l-au elogiat, alţii au aruncat o a treia anatemă asupra lui, după sinodul de Antiohia (325) şi Niceea (787). În rândul celor care au scris împotriva lui şi au ignorat creaţia eusebiană amintim:

- E. Gibbon 1773 – citează rar din Eusebiu (XV *Istoria*), numindu-l "episcop de curte şi retor pasional";

- J. Burckhardt 1853 – "un scriitor care lucrează cu voită ignoranţă";

- L. Duchesne 1909 – "Eusebiu este un individ preţios prin erudiţia sa, prin variata activitate culturală, dar *Vita Constantini* este un elogiu funebru, un document al disimulării".

[72] Emilian Popescu, *Studiu introductiv* la volumul *Eusebiu de Cezareea-Scrieri*-Partea a II-a, col. P.S.B. 14, I.B.M. al B.O.R., p. 12.

La aceştia se adaugă: H. Gregoire 1930, H. A. Drake 1975 etc.[73]

Susţinătorii lui Eusebiu au apărut imediat în persoane ca: N. H. Baynes, Vittinghoff, Winkelmann, luând atitudine în faţa încercărilor de discreditare a istoricului teolog, apărând autenticitatea lucrărilor şi eliberând sistemul eusebian de părtinire şi conţinut encomiastic.

Ideologia imperială este concepută ca o organizaţie care are la bază credinţa creştină în cadrul unei stăpâniri universale, după un model ceresc. În *DVC* Eusebiu emfatizează prezenţa în istorie a suveranului: *popoarele Imperiului oriental erau întru totul de acord de a-l considera pe împărat ca un noroc şi care tot timpul o πας αιων – sub razele soarelui ajutase toată fiinţa umană*[74]. Eusebiu foloseşte în acelaşi context de 16 ori termenul "αιων", care este prezent încă de trei ori în documentele constantiniene cu sens adverbial. Din cele 16 repetiţii 12 din ele subliniază unicitatea lui Constantin între autocraţii tuturor timpurilor şi continuitatea împărăţiei lui sub diferite forme. Constantin apare ca stăpân asupra vieţii universale: ζων δυναμει[75] şi anunţă continuitatea ei. Eusebiu descrie apoi caracteristicile sufletului, ale lui ψυχή,

[73] Salvatore Calderone, *Storia e teologia in Eusebio di Cesareea*, Messina, Firenze, 1962, p.82, şi în acelaşi sens Emilian Popescu, *op. cit*., p. 26.
[74] Eusebiu de Cezareea, *Viaţa lui Constantin*, III, 2,1, în P.S.B. 14, traducere de Radu Alexandrescu, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1991, p. 125.
[75] *Ibidem*, I.1.3., p. 125.

separate de cele ale oamenilor de rând: *de trei ori fericitul suflet al împăratului, sălăşluind laolaltă cu însuşi Dumnezeu*[76]; μακαριου αιωνος, determinând legătura dintre permanenţa lui αιων şi nemurirea sufletului şi atemporalitatea existenţei suveranului. Binomul αιων - ψυχή este o derivaţie homerică şi vine foarte adesea utilizat în referinţele la moarte.

Pentru Homer separaţia lui αιων de trup înseamnă sfârşitul vieţii, în timp ce ψυχή continuă să fiinţeze. La αιων este alăturată ideea eternităţii, plecând de la discuţiile filosofice despre durata vieţii zeilor, ori în acest caz era fără de sfârşit. Αιων-ul lui Constantin asigură deci durata vieţii sufletului său şi semnifică eternitatea, care era conexă încă din epoca arhaică cu veşnicia. Dacă se ia în considerare că Eusebiu mai introduce un adjectiv, αιωνοθαλής – veşnic în creştere, conţinuturile temporale scad şi astfel βαçιλεια devine o permanenţă, nu mai moare.

Terminologia infinitudinii se amestecă cu atribute de durată, ale temporalităţii, mai ales când este vorba de înmormântarea imperatorului. Întregul text, de la începutul primei cărţi până la a patra a *D.V.C.*, dezvoltă concepţia despre suveran ca unic εξ αιωνος – sau απ αιωνος, având posibilităţile de a stabili ordine pe pământ. În *Vechiul Testament*, pentru a determina o durată în trecut şi în prezent, se foloseau mai mult perifraze în locul lui αιωνος precedat de prepoziţie. Astfel

[76] *Ibidem*, I.2.2., p. 126.

locuţiunea εξ αιωνος ca indicator pentru spaţiu şi timp veşnic se găseşte la Licurg, marele orator al secolului IV î.H. şi în *Bibliotheca* lui Diodor Siculo totdeauna cu sens hiperbolic de eternitate. Caracteristicile acestei expresii la Eusebiu sunt sub influenţa Evangheliilor sinoptice. La Părinţii Apostolici se întâlnesc puţine exemple de εξ αιωνος. Expresia o întâlnim cu o frecvenţă mai mare la Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, în *Dialogul cu iudeul Trifon* şi în *Didahie*. Mai puţin atestată, dar cu acelaşi conţinut este απ αιωνος, folosită cu trei ocazii în *Evanghelia de la Luca* şi în *Faptele Sfinţilor Apostoli*. Aceste locuţiuni, fie εξ αιωνος, fie απ αιωνος, delimitează caracterul unic al împărăţiei lui Constantin, sugerând că în βαςιλευς se realizează planul lui Dumnezeu, Imperiul romano-creştin[77].

În 326 Constantin refuză pentru a treia oară să participe la procesiunea din *Circus maximus* închinată lui Iovis, acel *epulum Jovis,* legat de *ludi romani* şi pe care Cicero le defineşte *ludirum epulare sacrificium.* Pentru Eusebiu se realizează o contradicţie între *epulum Jovis* şi timpul veşniciei creştine, încadrându-l pe Constantin în afara tradiţiilor romane păgâne (mai ales după 8 noiembrie 324, după lupta de la Crisopolis împotriva lui Liciniu)[78]. Împărăţia lui Hristos pentru Eusebiu se

[77] Piero Piccini, *Ideologia e storia in termini del lessico politico eusebiano, in Costantini il Grande dall'antichitaall'umanesimo, colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, tomo II, a cura di Giorgio Bonamente e Franco Fusco, Macerata, 1993, p.773.

[78] P. De Labriolle, *Cristianesimo e paganesimo alla meta del IV secolo*, în Histoire de l'Eglise, tomo III, August…, p. 222.

realizează în sărbătoarea celor 30 de ani de conducere. În discursul său din 335 sau 336 îşi mărturiseşte neputinţa de a surprinde din punct de vedere omenesc majestatea suveranului. Eusebiu insistă pe corespondenţele numerice ale lui 10 şi 3 (cele trei dimensiuni, lungimea, lăţimea şi adâncimea) pentru a sublinia veşnicia constantiniană în descendenţa celor trei fii[79]. În acest cadru, αιων-ul eusebian nu are semnificaţia divinizării elenistice, ci reprezintă forţa cosmică de la Dumnezeu, care a aşezat armonie în multiplicitate şi a creat universul. Toate elementele se subordonează sub aspect simbolic victoriei constantiniene: circuitul alergărilor de cai este expresia biruinţei. Tema se leagă de imaginea simbolismului solar, unde concursul de caringe devine motiv al ideologiei politice romane şi astfel romano-orientale.

Mitul politic al cosmocratorului, biruitor cosmic al duşmanilor lui Hristos, legitimează imperiul împotriva tiranilor reprezentaţi de haos şi dezordine. Acum βασιλευς apare ca şi corector al ordinii sociale.[80] La moartea lui Constantin, ca om este îmbrăcat în purpură şi cu semnele autorităţii monarhice, dar el continuă să fie viu, în virtutea meritelor creştine[81].

Creştinismul după 313 devine religie tolerată, dar acum se impune o foarte mare abilitate. Un tact

[79] Eusebiu, *op. cit*., p. 194.
[80] P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo,* în col. *Sussidi patristici* 11 *(Legislazione imperiale…),* p. 91.
[81] Piero Piccinini, *op. cit*., p. 788.

diplomatic se cerea conducătorilor bisericeşti pentru a feri lumea de sistemele hibride degenerative şi care se soluţiona de cele mai multe ori cu intervenţii brutale. Sinodul din 325 provoacă istoriografia la analiză serioasă. Discuţia se realizează împrejurul expresiei *episcop al celor din afară.* Eusebiu spune că la primirea unor episcopi, Constantin a afirmat: *Voi sunteţi episcopi întru cele dinlăuntru ale Bisericii; pe mine însă m-a aşezat Dumnezeu episcop al celor aflate în afara ei* (*D.V.C.* IV, 12). În spiritul acestor vorbe Constantin şi-a păstorit toţi supuşii cu multă chibzuinţă: *şi îi îndemna din răsputeri să meargă pe calea unei vieţi cuvioase*[82]. În altă parte Eusebiu îl vede pe împărat total deosebit de ceilalţi oameni, *înzestrat atât cu ştiinţa celor dumnezeieşti, cât şi cu a celor legate de om*, dorind să-i scoată în evidenţă *trăsăturile lui de-a dreptul divine, tainicele mistere ale vieţii lui*[83].

Afirmaţiile provenind de la Eusebiu trebuie luate însă cu precauţie. Ştim că era istoricul de curte şi împărtăşea o viziune semiariană (după ce Arie a fost excomunicat, în urma sinodului din 320-321, se refugiază la Antiohia, la Eusebiu), oferind uneori compoziţii encomiastice supraîncărcate. Concepţia începe să se cristalizeze în a realiza o identificare: imperatorul ca μιμισις al Logosului şi imperiul ca εικον-ul împărăţiei Tatălui. Astfel, în *De laudibus Constantini*

[82] Eusebiu, *op. cit*., IV.4., 24. p. 168.
[83] Idem, *Cuvântarea ţinută cu prilejul sărbătoririi a 30 de ani de domnie ai lui Constantin*, Prolog I,3,4, P.S.B. 14, p. 191.

se anunţă temele următoare: împărăţia Tatălui şi a Fiului ca model divin în ceruri; împărăţia terestră ca reduplicare a celei cereşti; împărăţia terestră este însă o imagine falsă.

Sunt folosite două expresii tehnice, εικον şi μιμισις pentru a realiza un paralelism. Acesta are loc între subiecţii şi realităţile propuse de cei doi termeni. Astfel, εικον are un conţinut de fiinţare; μιμισις în schimb include conceptul de datorie în baza căruia imperatorul trebuie să reproducă în sine virtuţile imperatorului ceresc, pentru a realiza o imagine cât mai fidelă. Eusebiu dezvoltă ideea lui μιμισις în capitolul II al lui *De laudibus*. După cum Hristos pregăteşte împărăţia Tatălui, imperatorul trebuie să organizeze lumea în vederea mântuirii; după cum Hristos a învins demonii, imperatorul învinge duşmanii adevărului. Argumentaţia abundă în termeni teologici, lucru determinat de formaţia bisericească a scriitorului. Distingem între paralelismul de semnificaţii o serie de caractere care ţin de imperiul pământesc:

- condus după principiul monarhic

- este unic şi unit

- universalitatea imperiului este una geografică şi numerică şi se întinde pe tot pământul. Imperiul este identic cu οικουμενη. Extensiunea Imperiului ajunsese până în Britania şi la popoarele care locuiesc în Extremul Occident, pe Ocean, la popoarele scitice, barbarii care locuiau în nord, Extremul Sudic, din

Etiopia în India, ajungând să cuprindă toate popoarele de pe glob. Eusebiu observa că *Vespasian nu a domnit peste întreg pământul, ci numai în Imperiul Roman*[84]. Acest drept de universalitate se legitimează din identificarea cu împărăţia cerească.

- stăpânirea este continuă până la sfârşitul lumii, când se va transforma în împărăţie cerească

- creştin. Argumentele prezentate de Rafael Farina, citându-l pe Kranz, în favoarea caracterului creştin sunt:

-a) imperiul este creştin deoarece imperatorul este creştin: μιμισις şi εικον;

-b) imperiul este în sine creştin deoarece:

b1) este un singur imperiu şi unicitatea confirmă creştinismul

b2) el are ca funcţionare principiile lui Hristos

b3) este imaginea împărăţiei Tatălui

b4) se identifică cu Biserica[85].

În concluzie, raportul dintre creştinism şi Imperiul roman nu este numai temporal: este unul dorit de Dumnezeu, deci providenţial; însă aspectul combinaţiei este unul de paritate. Se observă aşadar o trimitere către alte două noţiuni de factură transcendentă: originea şi concluzia. În noua structură eticismul Antichităţii se depăşeşte. Logosul nu este numai

[84] Raffaele Farina, *op. cit.*, p. 135.
[85] *Ibidem*, p. 137.

concept, ci atribut al unei autorităţi personalizate, în care se urmăreşte paralelismul intrinsec suveranului. Mărturia interioară se analizează în sens nou, astfel încât Eusebiu valorizează în sens creştin moştenirea filosofică a Antichităţii.

4.c. Ideea monoteistă în perioada constantiniană

Instinctul politic în contextul expansiunii creştine observând că *sângele creştinilor este sămânţa pentru alţii* (Tertulian), s-a orientat spre a defini, pe cât era posibil, fundamentul harismatic al puterii imperiale. Păgânismul avea un conţinut sincretic de origine orientală şi între acestea cel mai puternic era cultul solar (deşi exista şi la Roma un cult autohton pentru *Sol indiges*). Formula sincretistă ducea la o lipsă de unitate în imperiu şi nu asigura o structură omogenă, nici la nivel conceptual, nici la nivel existenţial. Aurelian (270-275), chiar dacă la conducere a fost numai câţiva ani, sesizând pericolul fărâmiţării, a trecut la o reforma militară, financiară şi administrativă. A încercat să consolideze structurile interne ale statului şi din punct de vedere religios prin introducerea unui nou cult. Mai corect spus, cultul exista, dar acum a primit un caracter oarecum monist (henoteism): cultul lui Sol Invictus, făcând trimitere la Apolo, Serapid, Baal şi Mithra. Ideea monoteistă sub forma unui zeu soare, unic, creator *verbul creaţiei* devenise ideea dominantă a momentului.

Logica imperiului, în cadrul unei idei novatoare, trebuia să se adapteze pe o bază religioasă care aducea coeziune interioară. În acest mod se îndrepta conceptual către creştinism, văzut ca şi o rezultantă logică a evoluţiilor pe toate nivelele până în acel moment.[86] După Diocleţian, întors la păgânismul clasic, Constantin cel Mare se ataşează de cultul solar atât de îndrăgit de Constanţiu Chlor. Era prima „*convertire*" în preajma anului 310. O atenţie deosebită trebuie îndreptată către acea perioadă din istoria romană în care apare imaginea lui Sol Invictus. Dezvoltarea cultului solar a fost mai ales în cadrul dinastiei severienilor, veniţi din mijlocul credinţelor siriene. În 1986 Robert Turcan făcea o comunicare către asociaţia *Guillaume Budė* din Lyon în care se întreba dacă Heliogabal poate fi considerat un precursor al lui Constantin cel Mare[87]. Analiza urmărea rezultatul suprapunerii lumii orientale peste cea romană.

Cu un an înainte, în 1985, Rafaelle Farina observa că rădăcinile epocii constantiniene sunt mai vechi, coborându-se în timp până la nivelul severilor şi nu numai. Peste cultul local al lui Sol Indiges s-a suprapus acest Sol Invictus şi s-au unit într-un cult solar

[86] Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 233. E. Barker în Political Thought sau M. Besnier în HistoireRomaine consideră convertirea lui Constantin cel Mare determinată şi de evoluţia ideii politice în Imperiu.
[87] *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, *Il pensiero*, Marzorati, Milano, 1997, p. 580.

imperial[88]. Cercetarea istorică marchează acest prim moment al manifestării de credinţă a lui Constantin la anul 310, după care urmează decisivul 312. Însă este foarte dificil a surprinde evoluţia religioasă a lui Constantin înainte de 312.

Cert este că, odată declarat pentru creştinism, a progresat continuu, începând cu lupta de la Pons Milvius (28 octombrie 312) şi până la botezul lui din mai 337. După informaţiile lui Eusebiu şi Lactanţiu, în ajunul luptei cu Maxenţiu, Constantin a văzut pe cer, în timpul zilei, o cruce luminoasă cu inscripţia ἐν τουτω νικα – prin acest semn vei învinge (Lactanţiu, *De mortibus persecutorum*, 48, 5). În timpul somnului, în vis, Hristos îi porunceşte să însemne acea cruce pe steagurile de luptă, pe *labarum*. Acestea sunt două momente semnificative pentru evoluţia faptelor, deoarece împăratul se va considera acum ca acţionând în virtutea acelui *instictu divinitatis*.

Concluzii

Noţiunea de autoritate a fascinat şi continuă să fascineze. Am încercat pe parcursul acestui studiu să identificăm conţinuturile mai adânci ale acestui concept. În cadrul filosofiei precreştine l-am găsit dezvoltat pozitiv la marii gânditori: Socrate, Platon

[88] Enrico Cavolo, *I severi e il cristianesimo. Richerche sull'ambiente storico-istituzionale delleorigini cristiane tra ilsecondo e il terzo secolo*, Biblioteca di Scienze Religiose 87, Roma, 1989, p. 79.

şi Aristotel, dar nu numai (intelectualismul etic la Socrate cu obligaţiile unui suveran de a avea o *mărturie interioară* şi o *conştiinţă unitară* în actul decizional; ideocraţia platonică cu modelele cereşti care atrag dezvoltarea umană spre Bine, Frumos şi Adevăr, în care conducătorul unei comunităţi devine filosof-rege; sau cazul lui Aristotel, în care atât membrii unei comunităţi, cât şi conducătorii lor sunt chemaţi spre actualizarea virtuţii: *aretis energeia*).

Creştinismul a valorizat conceptual de autoritate, acordându-i un caracter personal în Hristos: *Mi s-a dat toată puterea în cer şi pe Pământ*. Din acest moment supunerea devine condiţionată de reala identificare a termenilor: Cezarul cu Cezarul şi Dumnezeu cu Dumnezeu. Se pătrunde acum în dualismul conceptual specific naturii binomice umane: trup şi suflet. Tertulian şi Lactanţiu recomandă creştinilor supunerea numai în faţa autorităţilor legitime. După anul 313 se trece într-o nouă etapă a creştinismului. Ieşit din catacombe, devine religie permisă în 313, prin Edictul de la Mediolanum emis de Constantin cel Mare, iar de la sfârşitul secolului IV religie oficială a Imperiului Roman.

Pătrunderea în clasele superioare ale lumii romane a provocat căutarea conţinuturilor, acum teologice, ale autorităţii imperiale şi stabilirea unor noi raporturi între conştiinţa civică şi cea creştină a omenirii. Eusebiu de Cezareea avea să încarce din punct de vedere doctrinar imaginea suveranului de aşa manieră încât să realizeze

corespondenţe de genul: imperiu – *eikona* împărăţiei lui Dumnezeu, împărat – *mimesis*, delegându-i sarcini care derivă dintr-o serie de corespondenţe intrinseci în baza caracterului de *om providenţial.* Evoluţia raporturilor dintre stat şi biserică în perioada constantiniană este marcată de aceste concepţii.

Pe de altă parte restricţionările aduse lumii păgâne, iudaismului şi ereticilor, care acum deveneau o problemă politică, vor contura dimensiunile unei guvernări în care actul decizional va avea o instrumentalizare religioasă. Eusebiu va fi sensibil la astfel de viziuni şi va dezvolta, folosindu-se atât de conceptele elenismului antic, cât şi de tradiţia creştină formată până în acel moment, o teologie politică specifică.[89] Componentele unei astfel de teologii nu merg unilateral spre elogierea gratuită a imaginii suveranului; credinţa primară va demonstra verticalitatea unor oameni de seamă ai secolului, oameni care au acceptat mai bine să fie persecutaţi decât să sacrifice adevărul în faţa compromisului politic: Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Sfântul Vasile cel Mare[90], Sfântul Grigorie de Nazianz[91] şi mulţi alţii.

[89] În viziunea lui Rafaelle Farina, Eusebiu de Cezareea este cel care concepe prima teologie politică a creştinismului.

[90] Sfântul Grigorie de Nazianz consemnează disputa dintre Sfântul Vasile cel Mare şi prefectul Modest, în cadrul căreia episcopul din Cezareea demonstrează o verticalitate teologică impresionantă: *„Modest:-Nimeni până acum nu mi-a vorbit astfel şi cu atâta libertate!… Sf. Vasile -Pentru că până acum nu ai mai întâlnit un episcop, pentru că el ţi-ar fi vorbit în aceeaşi termeni dacă ar fi avut aceeaşi cauză de apărat.”*

[91] Συγκρισις- sau metoda antitezei gregoriene în faţa binomului politic Constanţiu-Iulian.

Secolul IV este important prin dimensionarea teologică a *autorității*, precizând cu fermitate originea transcendentă a puterii. Însă compusul mistic a cunoscut şi variante păgâne, rezultând în istorie tiraniile şi totalitarismele. El a îmbrăcat fie forma contractualismului, fie forma laicismului (specific secolului illuminist şi modernismului). Cert este că astăzi autoritatea se află în criză. Ea încearcă astăzi o justificare morală şi se doreşte legitimă nu ca plecând din voinţa lui Dumnezeu, ci din aceea a poporului, proclamându-se ca expresie a lui, sau se doreşte a fi, într-un mod mai simplu, justificată de eficienţa tehnico-organizativă.[92] Rapiditatea transformărilor culturale încetează, sau în unele sectoare blochează experienţa valorilor. În actuala situaţie este recunoscut ca un fapt istoric pozitiv acea încercare de a orienta conţinuturile autorităţii prin credinţă şi de a recupera sensurile ei transcendente.

[92] *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, diretto da* Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi, Edit. Paoline, Roma, 1974, p. 60.

Grațian și Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericești la sfârșitul secolului IV[1]

-Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam-

Dal 378 al 381, gli atti e le leggi di Graziano e di Teodosio permisero alla Chiesa di eliminare quasi completamente il pericolo ariano; venero convocati i concili, espulsi i vescovi condannati, sottratti agli eretici gli edifici di culto. Merce l'efficace appoggio degli imperatori, il Cattolicismo trionfó dovunque; l'unione della Chiesa e dello Stato fu intima e senza ombre. A Costantinopoli, Teodosio, e in perfetto accordo con il vescovo Nettario, che egli stesso ha designato alla scelta del concilio del 381, e con i principali vescovi orientali che la legge del 19 iuglio 381 ha espressamente indicati comme rappresentanti e garanti dell'ortodossia ufficiale. A Milano, Graziano, il quale aveva dapprima praticato la stessa politica di neutralità religiosa di suo padre Valentiniano I, entra in stretti rapporti con il vescovo Ambrogio; nel 381 egli lascia definitivamente la Gallia per dimorare presso il suo amico e subirne d'or innanzi docilmente l'influenza. In questo studio cerchiamo di mostrare i nuovi rapporti tra Chiesa e Stato in condizioni in qualli troviamo una tendenza politica di sottomesione la Chiesa. Sant'Ambrogio ha enunciato chiaramente il principio dell'autonomia ecclesiastica: „Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam".

---

[1] *Grațian și Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericești la sfârșitul secolului IV (Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam)"*, publicat în revista Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, *Altarul Reîntregirii*, Anul X, nr. 1, ianuarie-iulie, 2005, pp. 190-209.

Sfârşitul secolului patru marchează o nouă relaţie între puterea civilă şi cea bisericească. În contextul evoluţiei ideii de creştinătate, precum şi odată cu pătrunderea ei în spaţiile lumii imperiale şi ale aristocraţiei, se impunea cu necesitate precizarea conţinuturilor termenului de autoritate. Utilizat de ambele sisteme termenul, după îndelungi convulsii, va delimita spaţii specifice de competenţă. Imperiul romano-bizantin va prelucra conceptul de autoritate atât în manifest păgân, până în 313, cât şi în conţinut creştin. Baza teologică a mentalului bizantin va fi formula biblică: "Eu sunt Calea, *Adevărul* şi Viaţa", înţelegând aici personalismul, dar şi obligaţia imperatorului de a avea o raportare interioară la Adevăr (ca şi conţinut esenţial al autorităţii).

Cu celebrul "Daţi Cezarului cele ale Cezarului, şi Lui Dumnezeu cele ale Lui Dumnezeu" (Mt.22,21) şi cu răspunsul dat lui Pilat că "Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta" (In.18,36), se trasa o linie de demarcaţie între religie şi politică. Primii creştini au fost persecutaţi refuzând să sacrifice zeilor statului. Principiul separării între politică şi religie introducea o stare de tensiune care va sta la baza formări statului modern.[2] Perioada constantiniană inaugurează un model de convieţuire în care se realizează o simbioză: instrumentalizările politice ale religiei vor fi una cu

[2] Jean Paul Willaime*, Il contributo del cristianesimo alla modernita politica*, în vol. *Enciclopèdie des Religions,* Paris, Bayard Editions, 1997, trad. it. *La Religione*, Torino, U.T.E.T., 2001, vol. V, p. 555.

instrumentalizările religioase ale politicii. Sfârşitul secolului V va fi martor la formula lui Ghelasiu I (492-496) conform căreia există două spade care conduc lumea, aceea a clerului şi alta a regelui. Afirmaţia concretiza o tensiune interioară a raportului Biserică-Stat. Imperiul romano-bizantin va căuta o soluţie prin celebra simfonie bizantină, în timp ce Roma va fi martora unui lung conflict care va traversa întregul Ev-Mediu. Secolul IV este martorul unor mutaţii conceptuale în sensul în care se cerea cu imperativitate identificarea unui echilibru între cele două spaţii de manifestare a autorităţii. Orice dezechilibru la acest nivel se resimţea dureros de către creştinătate, parcurgând momente de intimidări, persecuţii, marginalizări. La sfârşitul sec. IV se întrevedea o nouă configuraţie a Imperiului. În urma dezastrului lui Valens de la Adrianopol, împăratul Graţian al Occidentului (367-383) numeşte ca August în 19 ianuarie 379 pe Teodosie, cu misiunea de a administra provinciile orientale ale Imperiului.

1.a. Politica bisericească a lui Graţian

Graţian (367-383), fiul lui Valentinian I, cunoştea problemele statale, guvernând alături de tatăl său. Din 375 rămâne singur în fruntea statului apusean. Format de retorul şi poetul Auxenţiu, tânărul împărat a fost angajat de la o vârstă foarte fragedă în marile dispute politice, având în vedere pe de o parte ameninţarea barbarilor, iar pe de alta problemele interne ale statului.

Îşi începe domnia sub auspiciile îngăduinţei: declară amnistie generală în cazul celor ce se făceau vinovaţi de delicte uşoare, interzice tortura şi umanizează legislaţia, cum vom vedea, pe fondul strânsei legături dintre el şi episcopul Ambrozie al Milanului. În ceea ce priveşte politica religioasă s-a orientat către susţinerea creştinismului niceean printr-o serie de decizii: a rechemat pe episcopii aflaţi în exil, a înlăturat prezenţa elementului eretic din peisajul religios[3]. Hotărăşte în acelaşi timp ca locaşurile de rugăciune, respectiv bisericile, să fie retrocedate creştinilor: *Astfel a promulgat o lege prin care poruncea ca toţi păstorii de suflete duşi în exil să se reîntoarcă şi să fie redaţi turmelor lor (credincioşilor). Totodată să fie date înapoi dumnezeieştile case (bisericile) celor care vor alege comuniunea cu Damasus*[4]*.*

La începutul conducerii sub Graţian are loc un moment de o mare însemnătate simbolică: imperatorul renunţă la titlul de *pontifex maximus*. Din acest moment Graţian va fi pentru Ambrozie *"împărat creştin".* Era o lovitură puternică dată păgânismului muribund, care fusese religie a statului. Mai mult, îndepărtarea statuii

[3] Socrate Scolasticul, *Istoria Bisericească, cartea V,* trad. de Iosif Gheorghian, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1899, p. 247. Acelaşi Socrate prezintă lista celor mai importante centre bisericeşti cu întâistătătorii lor: *„Damas, care urmase lui Liberiu, conducea atunci biserica din Roma. Ciril se afla încă pe scaunul bisericii din Ierusalim. Biserica de Antiohia era dezbinată în trei partide. Arienii aveau episcop pe Dorotei, care urmase pe Euzoiu… .".*

[4] Teodoret al Cirului, *Istoria Bisericească V,2,* în col. P.S.B. 44, trad. de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, Bucureşti, Editura I.B.M. al B.O.R., 1995, p. 199.

zeiței Victoria din aula Senatului va provoca reacția dură a clasei aristocratice. Puțini ani mai târziu, sub presiunile aceleiași formațiuni senatoriale, Valentinian II va decide reinstalarea statuii în Senat. Reacția lui Ambrozie în fața imperatorului va fi dură: *toți oamenii care viețuiesc în Imperiu sub legea romană vă slujesc vouă împăraților, care sunteți domnii pământului. Dar trebuie să slujiți și lui Dumnezeu Aotputernic și sfintei credințe. Într-adevăr, nu este o altă cale pentru bunăstarea statului decât să-l cinstim toți în adevăr pe Dumnezeu, care este Dumnezeul creștinilor, de care totul este condus*[5].

Un alt gest al anului 382 constă în retragerea imunităților tradiționale specifice vestalelor și preoților asociați cultului, precum și confiscarea tuturor bunurilor lor[6]. Toate aceste elemente au contribuit la receptarea lui Grazian în cadrul lumii păgâne ca fiind un persecutor, atentând la libertatea credinței și a cultului. În fapt era vorba de o delimitare clară a politicii statale de păgânism. În acest mod demnitatea imperială, cât și cea senatorială, erau eliberate de orice contact oficial cu religia antică. Împăratul renunță la titlul de pontifex maximus

[5] Idem, *Scrisoarea17,1*, cf. Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen christentum,* Munchen, Kosel-Verlag, 1961, trad. it. *Chiesa e strutturapolica nel cristianesimo primitivo*, Milano, Edit. Jaca- Book, 1970, p. 87.

[6] P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il crisrianesimo nel IV secolo*,în col. *Sussidi patristici* 11 *(Legislazione imperiale e religione nel IV secolo-* Jean Gaudement, P. Siniscalco, G.L. Falchi), Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2000, p. 111.

care, de la originea sistemului imperial, era asimilat oricărui August. După Constantin, principii creştini au continuat să se reinvestească şi cu o demnitate păgână, acest dualism fiind distrus de Grazian prin intermediul unui gest de laicizare a purpurei.

În paralel cu desfăşurarea acestei politici eclesiastice, se contura un pericol din Britania: Maxim se proclamase împărat şi traversa Gallia în fruntea unei oştiri. Graţian, părăsit de o parte din trupe, este luat prizonier de *magister equitum,* Androgaţiu, şi asasinat. Avea vârsta de 24 de ani. Lui Graţian îi revine meritul de a rupe definitive cu tradiţia divină şi religioasă existentă până în acel moment, inaugurând credinţa niceeană ca unic fundament de existenţă statală.[7]

1.b. Teoria ambroziană privind raportul competenţelor: Stat-Biserică

În cadrul disputelor de la sfârşitul secolului IV un mare rol l-a jucat episcopul Ambrozie al Milanului. El a dus o luptă sistematică împotriva ultimelor resurse ariene din zonă, care erau încă susţinute de Iustina, mama împăratului Valentinian II. Împotriva lor s-a ridicat cu două tratate dedicate lui Graţian. Este interesantă relaţia dintre Ambrozie şi Graţian, acesta din urmă făcând deseori apel la realismul

[7] G. Bardy e G.R.Palanque, *La vittoria dell'ortodossia*,în *Histoire de L'Eglise* III (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. SAIE, 1961, p. 353.

episcopului. A crescut în ochii suveranului şi pentru faptul că, înainte de a deveni ierarh al Bisericii apusene, în baza caracterului onest şi a studiilor de drept, ajunsese, în 373, *consularis Liguriae et Aemiliae*, cu reşedinţa la Mediolanum[8]. Influenţa politică a lui Ambrozie se face simţită când, după moartea împăratului Valentinian I, în 375, conducerea Imperiului rămânea în mâna celor doi fii, încă aflaţi la cârsta copilăriei: Graţian (375-383) şi Valentinian II (375-392). Pericolul arian, cum am arătat, susţinut de Iustina, împărăteasa mamă, începe să prindă din ce în ce mai mult o trăsătură politică (la compoziţia politică a lumii ariene contribuiau şi goţii). Problema era aceea că formula de credinţă ariană nu avea o determinantă divină care să legitimeze opoziţia în faţa unor împăraţi autarhici, care de cele mai multe ori se făceau expresia imoralităţii şi degenerării umane. De aceea se suplineau oricărui sistem, adaptându-se tuturor condiţiilor. Era des întâlnită formula că imperatorul este *episcopul episcopilor*[9], expresie care concentra concepţia ariană a servilismului. Ambrozie face observaţia nouă pentru timpul său, că arianismul goţilor germanici era numai *căruţa* cu care au intrat în Imperiu: *după cum un timp carul era patria lor, astfel acum Biserica este carul lor. Şi oriunde apare*

[8] Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 3, Bucureşti, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1998, p. 152.
[9] Expresia "episop al episcopilor" este total diferită de "episcop al celor din afară" specifică epocii constantiniene (Eusebiu, *DVC*, IV.4.24.).

acea doamnă [împărăteasa Iustina], acolo se iveşte cu întreaga ei hoardă (Epistola 20, 12) (PL, 16, 997, C).

Erau câteva previziuni, deoarece statele arianogermanice şi destinul lor în Imperiu aveau să demonstreze pericolul identificării între credinţă şi politică. În acel moment zelul pus pentru libertatea credinţei era asimilat cu un act politic în faţa căruia tinerii împăraţi îşi manifestau aprecierile. În scrisorile transmise către conducătorul Imperiului, formula de adresare o găsim în termenii de *Sfânt, Sfinţite*, făcându-se în acest fel trimitere la identificarea amintită. Ambrozie dovedeşte că ştie să apere Biserica în faţa puterii statale, în faţa presiunilor de a ceda o biserică *extra muros*, iar mai târziu una din interiorul oraşului pentru cultul arian. În primăvara anului 385 împăratul cere o biserică. Ambrozie este chemat la Curtea imperială, unde se discută în termeni contradictorii. În final, în urma argumentaţiei episcopului şi cu susţinerea poporului, împăratul renunţă. În spatele manifestărilor ariene se aflau Iustina şi păgânul Bauton. Această camarilă eretică adoptă o altă tactică.

În 23 ianuarie 386 s-a promulgat o lege care a conferit libertate de cult tuturor adepţilor formulei de la Rimini, sub pretext că a mai fost reconfirmată şi în sinodul de la Constantinopol din 360. Cine nu dădea ascultare hotărârii, era pasibil de pedeapsa cu moartea. Autorii legii nu urmăreau o aplicare riguroasă, ci

numai intimidarea episcopului de Mediolanum[10]. În faţa ameninţării, se închide împreună cu poporul în *basilica portiana*. Asediul nu se desfăşura într-o formă violentă, ci numai ca intimidare. După câteva săptămâni se renunţă la ideea de a forţa intrarea în biserică, dar se cerea un alt locaş: biserica nouă.

Pentru a nu da naştere unui război civil, împăratul renunţă la cereri. Într-o predică dramatică din acele zile ale asediului, Ambrozie zicea: *şi eu am armele mele, dar în numele lui Hristos. Şi eu pot să îmi dau trupul la moarte. Chiar şi noi avem propria noastră tiranie: tirania unui episcop constă în a fi slab, pentru că stă scris când sunt slab atunci sunt tare*[11]. Imediat după legea din ianuarie 386, Ambrozie convoacă un sinod local format din toţi episcopii sufragani, pentru a stabili viitorul mod de a acţiona. În cadrul adunării s-a elaborat o scrisoare către imperator, caracterizată ca fiind cea mai strălucitoare dintre scrierile politice bisericeşti. Autorul poate fi chiar Ambrozie, deoarece se recunoaşte limpezimea gândirii şi curajul expunerii, întregtextulpurtândamprentaputernicei personalităţi a episcopului. Nu în palat se rezolvă problemele bisericeşti, ci numai în biserică – este ideea scrisorii, acuzându-l apoi pe un ton sarcastic pe adversarul său Auxenţiu. În cele din urmă alcătuieşte portretul unui imperator ideal: *imperatorul este în Biserică, nu este*

[10] J.R.Palanque, *Catttolicismo religione di Stato III,* în *Histoire de L'Eglise…*, p. 628.
[11] Ambrozie al Milanului, *Epistola 20, 23*, în Hugo Rahner, *op.cit*., p. 83.

deasupra ei. Un bun împărat încearcă să ajute Biserica, nu să o distrugă. Ambrozie rămâne învingător şi împreună cu el întreaga Biserică. Arianismul politic este definitiv învins. Comentând textul biblic *Daţi Cezarului ceea cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele sunt ale lui Dumnezeu,* spune că: *Biserica este a lui Dumnezeu şi templul lui Dumnezeu nu poate să fie dreptul Cezarului"(Scrisoarea 20*)[12].

Ambrozie stabileşte criteriile judecăţii unui episcop: *când ai auzit, preamărite împărate, că mirenii au judecat pe un episcop în materie de credinţă ?*, precizând că dreptul acesta este rezervat organismelor eclesiastice: *cu ajutorul lui Dumnezeu, tatăl tău, bărbat ajuns la vârsta maturităţii, zicea: nu este dreptul meu să-i judec pe episcopi[13].*

Schimbările politice şi noua atitudine faţă de Biserică au atras şi modificări de opinie din categoria episcopilor servili. Arienii înfocaţi deveniseră apărătorii credinţei niceene. Astfel, comunităţile ariene erau persecutate chiar de proprii lor episcopi.

Un alt episod ilustrativ constă în răspunsul trimis de secta donatiştilor către Constanţiu, care încerca să-i nimicească: *Ce amestec are împăratul în Biserică ?*. Pe de altă parte, la antipodul acestei atitudini frontale,

[12] *Ibidem*, p. 85.

[13] Idem, *Scrisoarea* 21, *Episcopul Ambrozie către Prea Blândul Împărat şi Prea Fericitul August Valentinian*, în col. PSB 53, traducere, note şi comentarii de Pr. Prof. Ene Braniște, Prof. David Popescu, lect. Dr. Dan Negrescu, București, Edit. IBM al BOR, 1994, p. 114.

găsim răspunsul lui Optat de Mileve, obiectând că secta donatistă nu se supune unei ordini publice şi nu acceptă învăţătura apostolică, încheind astfel: *într-adevăr, nu este statul în Biserică, ci Biserica în stat, adică ea este în interiorul Imperiului roman în care există şi sfinţitul cler ... de aceea Pavel ne îndeamnă la rugăciune pentru conducători chiar dacă suveranul trăieşte într-un chip păgân*[14].

Sfântul Ambrozie sesizează că este momentul de a elibera Biserica de amestecul Imperiului în problemele ei. Imperatorul stă deasupra legii, dar este supus lui Dumnezeu, el se obligă către respectarea drepturilor personale ale supuşilor, a demnităţii lor, a conştiinţelor lor. Mai târziu această idee va lua o turnură specială pentru Biserica occidentală. Problema a apărut din momentul suprapunerii a două idei, care luate separate nu conduc la o concluzie aşa de periculoasă. Este vorba de autoritatea episcopală, pe de o parte, care are izvorul în autoritatea lui Hristos ca împărat al tuturor, fără însă a se mai calcula şi precizarea următoare, că *împărăţia mea nu este din lumea aceasta*. În cel de-al doilea rând întâlnim manifestul puterii papale ca instituţie, de a supune pe conducătorii popoarelor sub sceptrul Apostolului Petru. Asistăm la deturnarea autorităţii eclesiastice într-o formă politizată, ceea ce a dat naştere la numeroase războaie, ori autoritatea bisericească nu poate fi politizată. Curia romană a

[14] Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 76.

mers începând cu înfiinţarea patrimoniului *Sancti Petri* pe ideea înfiinţării unui stat a cărui politică să fie creştinismul occidental. Sf. Ambrozie a făcut numai o delimitare absolut necesară timpului istoric al secolului IV.

După episcopul Liberiu, în scaunul roman a fost instalat Damasus, o fire energică, curajoasă. În paralel cu alegerea lui, o parte a ierarhiei l-a hirotonit ilegal, fără acordul majorităţii, la biserica Sicinius, pe intrusul Ursin, diacon al Marii Biserici. Alegerea a provocat tulburări şi în rândul populaţiei, fiind necesară intervenţia guvernatorului cetăţii. Atât clericii implicaţi, cât şi laicii au fost pedepsiţi.[15] Momentul descris nu rămâne fără urmări, Ambrozie prezentând în detaliu, într-o altă scrisoare, limitele autorităţii imperiale.

2. Teodosie cel Mare: evoluţia politică

În momentul în care Teodosie preia conducerea părţii răsăritene a Imperiului, problema raportului Stat-Biserică apare din nou, respectiv raportul dintre politica bisericească a statului şi atitudinea politică a Bisericii. Sub Teodosie se finaliza lucrarea începută de Constantin, dar acum Biserica devenise mai matură, mai precaută. Atitudinea de precauţie a corpului ecclesiastic dădea naştere următoarei întrebări: care

[15] Socrate Scolasticul, *op. cit.*, p. 23.

sunt limitele întâlnirii între Stat şi Biserică? Până unde poate merge autoritatea împăratului? Teodosie este ultima mare apariţie imperială care îşi începe guvernarea cu puţin timp înainte de sfârşitul secolului IV, reprezentând culmea parcursului istoric început de Constantin. Este proclamat ca August pentru Orient de Graţian, în ianuarie 379. De origine spaniolă şi credinţă niceeană, primeşte misiunea de a administra provinciile imperiale ale Orientului, precum şi diocezele Dacia şi Macedonia[16].

O componentă a politicii sale imperiale a fost determinată de presiunile goţilor. În drumul său de la Sirmium la Thessalonik reuşeşte să le câştige bunăvoinţa. În 379 trupele lui din Moesia şi Thracia obţin o importantă victorie împotriva populaţiei gotice, provocând o presiune tot mai accentuată asupra alanilor şi hunilor. Mai târziu, goţii cer pacea şi se integrează în Imperiu ca *foederati*, primind pământuri între Dunăre şi Balcani. Pacea încheiată în 382 cu barbarii nu a fost de lungă durată, apărând noi tensiuni.

Victoria din 386 va contribui mult la ridicarea prestigiului romanilor în faţa migratorilor, construindu-se în amintirea acestei lupte o columnă în cartierul Taurus din Constantinopol. După asasinarea lui Graţian în Occident, în noua conjunctură politică, Teodosie se

[16] Emanoil Băbuş, *Bizanţul- Istorie şi Spiritualitate*, Bucureşti, Edit. Sophia, 2003, p. 53.

vede nevoit în a-l recunoaşte pe Maxim ca şi conducător al regiunilor de peste Alpi (Valentinian II stăpânea Italia şi Africa). În această situaţie un rol important l-au jucat preferinţele religoase ale unor membri din familia imperială a Apusului. Orientarea ariană a Iustinei a provocat reacţia lui Maxim, care trece în Italia. Familia se refugiază la Thessaloniki, căutând sprijin la Teodosie. Are lor căsătoria lui Teodosie cu sora lui Valentinian II, familie în care va apărea mai târziu Galla Placidia. După înfrângerea lui Maxim, Valentinian este reinstalat. Eugeniu, succesorul la scaunul imperial, este înfrânt de armata Orientului, moment în care Teodosie devine unicul împărat în Imperiu[17].

2.a. Politica religioasă teodosiană: autoritatea imperatorului între Occident şi Orient

În materie de politică bisericească, Teodosie a susţinut credinţa creştină în forma ei niceeană. La venirea lui în Constantinopol episcop era arianul Demophilus, pe când Eunoniu, conducătorul partidei extremiste, era la Chalcedon. După moartea Sf. Vasile, este chemat de popor la funcţia de episcop de Constantinopol, în 379, Sf. Grigorie de Nazianz. Aici va duce o luptă împotriva anomeilor şi pnevmatomahilor. În 378 Graţian interzisese adunările ereticilor, interzicându-le conducătorilor acestora calitatea de clerici. La 28 februarie 380 Teodosie I emite la Thessalonik un edict

[17] *Ibidem*, p. 55.

elaborat fără consultarea episcopilor. În el preciza condiţiile pe care un cetăţean al Imperiului trebuia să le îndeplinească pentru a fi membru al Bisericii Universale. Un an mai târziu, la 10 ianuarie 381, un al doilea edict menţiona că religia creştină adevărată este cea niceeană, iar cei care nu se supuneau erau scoşi în afara legii. În acelaşi timp, pentru a linişti spiritele tulburate de noua învăţătură a macedonenilor pnevmatomahi, a dispus convocarea celui de-al doilea sinod ecumenic, întrunit în 381 la Constantinopol.

După afirmaţiile Sf. Ambrozie, împăratul Teodosie *s-a ocupat mai mult de situaţia Bisericii decât de problemele statului şi ale sale*[18]. Prin venirea lui Teodosie la conducerea Imperiului, se inaugurează domniile împăraţilor creştini autentici. Persoana lui este disputată în jurul atitudinii faţă de Biserică, respectiv ca autor al celebrelor Edicte de la Thessalonik (28 februarie 380 şi 10 ianuarie 381) şi apărător al credinţei niceene în cadrul sinodului II ecumenic (381, Constantinopol).

Textul mărturisirii de credinţă se găseşte în codicele theodosian, o colecţie de legi politico-bisericeşti reunite în timpul domniei lui Teodosie II. Ideea care se desprinde din analiza codexului îl prezintă pe împărat în aceiaşi termini identificaţi în perioada constantiniană: secţiunea a 16-a a codexului enunţă un principiu foarte important pentru a înţelege

[18] Nicolae Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin,* Bucureşti, Anastasia, p. 206.

motivele intervenţiei imperatorului în chestiuni eclesiastice: binele Imperiului depinde de religie şi de strânsa legătură între una şi alta. În acest mod două lucruri se întrepătrundeau şi fiecare din ele creştea pe cealaltă. Astfel adevărata religie se arată funcţională în garantarea justiţiei şi la rândul său statul este garantul religiei şi al dreptăţii. Atât Teodosie I cât şi Teodosie II reiau şi împlinesc modelul constantinian. Imperatorul este un mediator, tema lui *mimesis*, un mijlocitor între Dumnezeu şi oameni care a primit de la Dumnezeu calitatea de a conduce pentru a face inviolabilă armonia între cele două moduri de viaţă, adică viaţa religioasă a poporului şi bunăstarea lui temporală[19].

Pentru a evita orice controversă legată de apartenenţa religioasă a împăratului, au loc câteva evenimente: pe lângă Edictele de la Thessaloniki şi protejarea credinţei niceene la sinodul II ecumenic, Teodosie schimbă şi pe episcopii arieni, înlocuindu-l de exemplu pe Demophilos al Constantinopolului cu Sf. Grigore de Nazianz.[20] Textul edictului de la Thessalonik este următorul:

> *Împăraţii Graţian, Valentinian şi Teodosie*
> *către poporul oraşului Constantinopol:*
> *„Voim ca toate poparele pe care le conduce cu moderaţia Clemenţa noastră, să trăiască în aceeaşi*

[19] Lucio de Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Theodosiano*, *Saggio sul libro XVI*, Napoli, Tempi Moderni Edizioni, 1980, p. 21.
[20] Henri Irenee-Marou, *Biserica în antichitatea târzie*, 303-604, traducere de Roxana Mareş, Bucureşti, Teora, 1999, p. 59.

religie pe care o declară Sf. Apostol Petru că este religia romanilor, răspândită până acum chiar de el şi pe care şi episcopul Petru al Alexandriei, om de o sfinţenie apostolică, declară că o urmează. Astfel că noi credem în rânduiala apostolică şi în doctrina evanghelică într-o singură divinitate, a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, de egală măreţie şi Sfântă Treime. Celor care respectă această lege, poruncim să li se atribuie numele de creştini drept-credincioşi. Iar ceilalţi care, nesocotiţi şi smintiţi, gândesc să susţină infamia dogmei eretice, trebuie să fie pedepsiţi întâi cu pedeapsa divină şi apoi chiar din dispoziţia noastră, aşa cum dispunem din hotărâre cerească.

Dat la 28 februarie la Thessalonik, fiind consuli împăraţii Graţian pentru a cincea oară şi Teodosie".[21]

Teologia occidentală a văzut în acest document faza finală a cezaro-papismului, în care Biserica se încredinţa (cum reiese şi din scrisoarea sinodală a sinodului II ecumenic adresată lui Teodosie) voinţei imperiale. Însă Orientul începea să se îndepărteze de Occident. Gândirea Părinţilor realiza identificarea dintre Imperiu şi împărăţia cerească, *oikumene* şi împăratul mijlocitor către Dumnezeu. Abuzurile erau corectate de apelul la formula ambroziană că împăratul este în Biserică şi nu deasupra ei. În contrast cu semnificaţiile orientale ale exercitării autorităţii imperiale, Occidentul, cum am văzut, începea să pună bazele unei gândiri politizate.

[21] Casiodor, *Istoria Bisericească Tripartită*, în col. P.S.B. 75, traducere de Liana şi Anca Manolache, introducere şi note Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, Bucureşti, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1998, p. 344.

Textul Edictului aduce în discuţie existenţa centrelor istorice apostolice: Roma şi Sf. Apostol Petru, respective Alexandria şi episcopul Petru. Canonul III de la sinodul II ecumenic va ridica oraşul Constantinopol, Noua Romă, pe locul doi în ordinea întâietăţilor interpatriarhale.

Deşi termenii Edictelor erau foarte categorici, Teodosie a încercat şi *calea prietenească,* în urma căreia să se refacă unitatea credinţei. Este ilustrativ episodul relatat de Cassiodor în care împăratul îi propune episcopului arian Demophilos să revină la credinţa niceeană.[22] Tentativa de împăcare a eşuat şi resturile ariene s-au refugiat în afara cetăţii. Celelalte grupări eretice au fost condamnate prin canoanele elaborate la sinodul II.

2.b. Politologie harismatică şi μιμισης: profetism occidental-viziune orientală

Un caz special petrecut la Thessalonik, oraş în care au fost masacraţi aproximativ 7000 de oameni[23]. Motivul fusese o răscoală a localnicilor, provocaţi şi de conducătorii oraşului. După eveniment, împăratul face o călătorie la Mediolanum, la biserica lui Ambrozie. Întâlnirea dintre cei doi este ilustrativă în precizarea raporturilor dintre un împărat penitent şi episcopul mustrător. Atitudinile sunt simbolice. La intrarea în

[22] *Ibidem,*p. 346.
[23] J.R. Palanque, *op. cit*., p. 633.

biserică Ambrozie îl întâmpină mustrător, după care face câteva precizări pe marginea calităţii de împărat şi a necesităţii pocăinţei: *Nu-ţi dai seama împărate de mărimea măcelului...puterea imperială poate nu te lasă să recunoşti păcatul, căci autoritatea supremă întrece judecata. O, împărate, tu stăpâneşti peste doi de aceeaşi fire cu tine şi încă peste cei împreună robi ai lui Dumnezeu, dar Unul singur este Stăpânul şi împăratul tuturor şi Creatorul a toate.*[24] Gestul lui Teodosie este expresia orientală a poziţiei împăratului în Biserică. Ambrozie spune: *căci eşti principele unor oameni cu care eşti egal, împărate, şi slujitor împreună cu ei ... retrage-te, retrage-te, ca să nu adaugi un nou păcat la cele dinainte*[25]*; purpura îi face pe împăraţi, iar nu pe preoţi*[26]*.* Mai mult împăratului i-a fost fixat un loc în Biserică cu restul poporului, Ambrozie considerând că prezenţa imperatorului în Sfântul Altar ar fi ca urmare a disciplinei corpului episcopal: *Teodosie aprobă acest înţelept regulament al lui Ambrozie şi am ştiut că de atunci el a fost observat cu religiozitate (strictețe n.n.) de împăraţii următori*[27]. Imaginea împăratului penitent va alimenta puternic gândirea politică a Romei, încercând să-l substituie pe papă imperatorului, ca acesta din urmă să trăiască într-o politologie

[24] Teodoret al Cirului, *op. cit*., p. 221.
[25] Casiodor, *op.cit*., p. 368.
[26] *Ibidem*, p. 369.
[27] Sozomen, *Istoria bisericească,* trad. de Iosif Gheorghian, Bucureşti, Tipografia cărţilor bisericesci, 1899, p. 306.

„harismatică". Cazul lui Teodosie se constituie pentru occidentali ca o precedenţă a cezaro-papismului, însă gândirea orientală stabilea un loc clar imperatorului, era un *mimesis.*

2.c. Proscrierea păgânismului

Pe de altă parte Roma întreţinea un păgânism încă activ. Relaţia dintre Imperiu şi religia creştină nu era caracterizată de aceleaşi condiţii care descriau relaţia dintre religiile păgâne şi cetăţile antice. La Roma, ca şi în Grecia, religia era una a cetăţii, iar cetatea avea proprii zei, propriul panteon. Dacă se dorea identificarea unui element unitar, cel puţin în viziunea imperială, acesta era presupus de cultul împăratului. În acest punct intervine diferenţierea. Creştinismul nu era o religie a unei cetăţi, sau a unui stat. Privit din acest punct de vedere apare caracterul universal al noii religii. Deşi popoarele sunt diferite între ele, totuşi elementul comun care le manifestă într-o identitate spirituală, stă în mărturisirea aceleiaşi credinţe. Dumnezeul mărturisit în creştinism este Unul, deasupra tuturor oamenilor, regilor şi împăraţilor. Într-un asemenea context omenirea este revendicată ontologic de dumnezeire. Dacă această recuperare ontologică a omenirii este obturată de elemente politice păgâne, care îl obligă pe creştin la o redirecţionare a ontosului, apare conflictul care a stat ca motivaţie persecuţiilor. În acest sens cultul împăratului este o încercare de a

confisca legătura creştinului cu Creatorul. Noua situaţie făcea obiectul unei incomprehensiuni reciproce atât din partea Imperiului cât şi din partea creştinilor. Această incomprehensiune se traduce după cum am văzut prin mai bine de două secole de persecuţii, de la Nero, la Diocleţian şi Liciniu.

La începutul sec. IV păgânismul era puternic şi constituia fondul religiei romane ancestrale. Va rămâne activ, însă într-o formă mai diminuată, chiar pe parcursul următoarelor secole. Se regăsea în toate domeniile societăţii sub diferite forme şi încerca să răspundă în acelaşi timp aspiraţiilor omenirii: spiritul de tradiţie pentru o parte a aristocraţiei; prezenţă în viaţa cotidiană prin cult şi sărbători pentru o parte a populaţiei de la oraşe; tradiţionalism şi ritualism garantând fertilitatea pământului şi fecunditatea animalelor domestice pentru lumea de la sate. Prezenţa în formele cele mai intime ale vieţii făcea imposibilă dispariţia lui bruscă. Condamnarea de asemenea era dificilă. Această situaţie a provocat legislaţia imperială (de la Constantin la Teodosie) la o abordare matură, precaută, precum şi la definirea unor strategii specifice. Astfel de caractere sunt întâlnite ca şi subcurente în legislaţia constantiniană.

Faţă de păgânism Constantin a luat decizii în două direcţii: în primul rând condamnarea haruspiciilor şi a magiei (activităţi bine cotate politic până la vremea respectivă), iar în cel de al doilea rând a restrâns în

mod simţitor prezenţa celorlalte elemente păgâne în toate sectoarele vieţii domestice şi publice prin elaborarea de legi cu caracter punitiv. În 318 şi 320 interzice magia şi haruspiciile, urmând ca după 330 să condamne neoplatonismul şi să închidă templele scandaloase ale Siriei.

Pentru prezentarea documentară în ceea ce priveşte atitudinea statului constantinian faţă de păgânism, dispunem de o serie de elemente ale vremii. În acest sens avem seria de legi inserate în Codicele Teodosian, publicat în 438, mărturiile lui Eusebiu de Cezareea, Socrate, Sozomen, Teodoret, precum şi actele cronicarilor bizantini, ale scriitorilor creştini şi păgâni.[28] Printre înalţii funcţionari păgâni din epoca lui Teodosie se vor remarca în 390 prefectul oraşului Rufinus Albinus, al cărui frate Rufinus Volusianus restaura în cursul aceluiaşi an un rit păgân al sacrificiilor; Nicomah Flavianus, *questor sacri palatii*, numit în 390 prefect al pretoriilor din Italia, Iliria şi Africa; Q. Aurelius Symachus consul în 390. Se constituia în acest mod o clasă exponenţial păgână care va replica imperialităţii vechile teze privind paralelismul absolut necesar, în viziunea lor, dintre stabilitatea Imperiului şi sacrificiile care sunt făcute la Roma. Păgânii atribuiau creştinilor dezastrele militare şi calamităţile care se abăteau asupra locuitorilor. Prin vocea lui Zosima, avocatul fiscului, se vor ridica astfel

[28] *Ibidem*, p. 220.

de critici la adresa lui Teodosie. Reformele, expuse de autor în Noua Istorie, vor provoca decadența Imperiului. Privită cu atenție, logica internă a lucrării se construiește pe vechile teze anticreștine. Polemica păgână se aseamănă cu obiecțiile lui Iulian la adresa creștinilor, acuzându-i de apostazie față de vechea credință a Imperiului, încercând să-i însumeze panteonului roman prin egalizarea credinței lor cu celelalte deja existente (excluderea monoteismului). Împotriva practicilor păgâne s-au emis o serie de legi care aveau ca și scop îngrădirea ocultismului și a tuturor elementelor care ar afecta într-un fel negativ viața Imperiului.

> *XVI,10,11 (391 Iun. 16)*
>
> *IDEM AA. EVAGRIO PRAEFECTO AUGUSTALI ET ROMANO COMITI AEGYPTI. Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus previlegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi conlatis viribus obviarit, parem summam aerario nostro inferre cogatur. DAT XVI KAL. IUL. AQUILEIAE TATIANO ET SYMMACHO CONSS.*[29]

[29] *CTh. XVI*, 10, 11, apud J. Gaudement, *op. cit.,* p. 39.

XVI,10,7 (381 Dec. 21)
IDEM AAA. AD ALBINUM PRAEFECTUM PRAETORIO. Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. DAT. VI KAL. MART. MEDIOLANO TATIANO ET SYMMACHO CONSS.[30]

În acest sens la puţin timp după legea din 21 decembrie 381 care interzicea sacrificiile, alte două prescripţii vor completa gândirea imperială faţă de aceste probleme. Fără a demonstra o ostilitate particulară, legile din 30 noiembrie 382 şi 25 mai 385, ambele emise la Constantinopol, vor fi adresate special păgânilor. Prima, adresată ducelui de Osrhoene (pe frontiera Mesopotamiei), recunoştea liberul acces la vechile temple care s-au bucurat de mare popularitate şi în cadrul cărora existau statui ale divinităţilor de o impresionantă frumuseţe artistică. A doua prescripţie, adresată prefectului pretoriului, revine asupra interdicţiilor referitoare la sacrificii. Cu acest

[30] *CTh. XVI*, 10, 10, apud *Ibidem*, p. 39.

prilej sunt menţionate motivele care au determinat autoritatea imperială de a lua o astfel de măsură. *Cei care practică sacrificiile dau dovadă de mare curaj bineştiind că împăratul doreşte să le intezică. Arta divinatorie, de consultare a viitorului, este foarte gravă şi periculoasă.*[31]De remarcat că împotriva unor astfel de practici se ridicase şi Constantin cel Mare, proscriind prin legislaţie haruspiciile şi întreaga artă divinatorie care ar influenţa într-o manieră negativă puterea imperială. Pe parcursul unui secol lucrurile nu se schimbaseră.

Pe parcursul a şase ani, din 385-391, se pare că legislatia nu a mai fost special orientată împoriva păgânismului. Poate fi vorba de o semi-toleranţă faţă de religie care era încă foarte răspândită? Legislaţia antipăgână va cunoaşte o nouă dezvoltare odată cu legea semnată la Milano în 24 februarie 391. Abordată într-o retorică de efect, legea intezice sacrificiile, intrarea în temple, precum şi venerarea statuilor care sunt opere ale muritorilor. Textul nu face referire decât la sancţiuni umane şi divine, ori cea mai mare parte din locuitorii Imperiului cunoşteau ce se ascunde în spatele unor astfel de cuvinte.[32] Aceeaşi atitudine se desprinde din legea care interzicea cultului păgân în Egipt, lege dată la Aquileia în 16 iunie 391.

---

[31] Jean Gaudement, *La politique religiuse imperiale au IV-e siecle,* în col. *Sussidi patristici* 11 *(Legislazione imperiale…),* p. 37.
[32] J.R. Palanque, *op. cit.*, p. 639.

Se poate susține că anul 391 a fost marcat de elaborarea unor legi antipăgâne care loveau cu putere în totalitatea mijloacelor de manifestare specifice păgânismului. În mai 391 apostații sunt lipsiți de orice drept civil și politic. În final edictul constantinopolitan din 8 noiembrie 392 proscrie definitiv păgânismul.[33]

În sistemul legislativ teodosian promulgat în ultima decadă a sec. IV se identifică o atitudine protectoare privind raportul statului cu biserica. Din prezentarea documentelor anterioare, care au ca obiect îngrădirea elementelor păgâne, obținem o perspectivă asupra politicii bisericești dezvoltată de Teodosie.

Concluzii

Noțiunea de autoritate a fascinat și continuă să fascineze. Am încercat pe parcursul acestui studiu să identificăm conținuturile mai adânci ale acestui concept. Creștinismul a valorizat conceptul de *autoritate*, acordându-i un caracter personal în Hristos: *Mi s-a dat toată puterea în cer și pe Pământ*. Din acest moment supunerea devine condiționată de reala identificare a termenilor: Cezarul cu Cezarul și Dumnezeu cu Dumnezeu. Se pătrunde acum în dualismul conceptual specific naturii binomice umane: trup și suflet. Ieșit din catacombe, creștinismul devine religie permisă în 313, prin Edictul de la Mediolanum

[33] *Ibidem*.

emis de Constantin cel Mare, iar de la sfârşitul secolului IV religie oficală a Imperiului Roman.

Pătrunderea în clasele superioare ale lumii romane a provocat căutarea conţinuturilor, acum teologice, ale *autorităţii* imperiale. Eusebiu de Cezareea avea să încarce din punct de vedere doctrinar imaginea suveranului de aşa manieră încât să realizeze corespondenţe de genul: împărat – *mimesis*, imperiu – *eikona* împărăţiei lui Dumnezeu. Păgânismul reînvie la jumătatea secolului IV sub forma neoplatonismului, transformat acum într-o sectă religioasă. Iulian va fi martorul unui eşec în încercarea formelor neoplatonice de a se substitui creştinismului.

Ultimele manifestări ale păgânismului vor fi restrânse de Graţian şi Teodosie I la sfârşitul secolului IV. Proclamat religie oficială a Imperiului, creştinismul avea acum posibilitatea de extindere asupra întregului *oikumene*. În contextul unor astfel de prefaceri se impunea precizarea conţinuturilor termenului de *autoritate*: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ambrozie al Mediolanului vor fi glasul Bisericii de a limita puterea civilă numai la spaţiul şi la problemele statal-politice: *imperatorul este în Biserică şi nu deasupra ei*. Că arianismul ca erezie în cadrul creştinismului a fost un eşec o dovedeşte întreaga istorie bisericească. Dar nu s-a limitat numai la spaţiul bisericesc. Forma arianismului ca metodă de subzistenţă politică se întâlneşte la statele vizigote. Rezulta arianismul

politic. Şi acesta a fost un eşec. Dovadă stă dezastrul statelor ariene din Imperiul roman, care au sfârşit fie în religia creştină niceeo-constantinopolitană, fie în alte monoteisme.

Secolul IV este important prin dimensionarea teologică a autorităţii, precizând cu fermitate originea transcendentă a puterii. Însă compusul mistic a cunoscut şi o prelucrare păgână, rezultând în istorie tiraniile şi totalitarismele. Pentru stabilirea competenţelor va rămâne principiul stabilit de Ambrozie al Milanului: *Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam.*

Bibliografie

1. **Ambrozie** (Sfântul), *Despre Sfintele Taine. Scrisori*. *Imnuri. Scrieri.* Partea a –II-a, Colecţia Părinţi şi scriitori Bisericeşti 53, trad., introducere şi note de Ene Branişte, David Popescu, Dan Negrescu, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, 422 p.
2. **Băbuş** Emanoil, *Bizanţul- Istorie şi Spiritualitate*, Bucureşti, Edit. Sophia, 2003, 366 p.
3. **Bănescu** Nicolae, *Istoria Imperiului Bizantin,* vol 1, Bucureşti, Edit. Anastasia, 2000, 784 p.
4. **Casiodor**, *Istoria Bisericească Tripartită,* P.S.B. 75, Bucureşti, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1998, p.453
5. **Coman** Ioan. G., *Patrologi*e, vol. 3, Bucureşti, Edit. I.B.M. al B.O.R., 655 p.

6. **Fliche** August - **Martin** Victor, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. SAIE, 1976
7. **Gaudement** J.- **Siniscalco** P., *Legislazione imperiale ereligione nel IV secolo,* Roma, Augustinianum, 2000
8. **Marrou** Henri- Irenne, *Biserica în antichitatea târzie,* Bucureşti, Edit. Teora, 1999, 349 p.
9. **Rahner** Hugo, *Kirche und Staat im fruhen christentum,* Munchen, Kosel- Verlag, 1961, trad. it. *Chiesa e atrutturapolica nel cristianesimo primitivo*, Milano, Edit. Jaca- Book, 1970
10. **Socrate** Scolasticul*, Istoria Bisericească*, trad. de Iosif Gheorghian, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1899, 384 p.
11. **Sozomen**, *Istoria bisericească,* trad. de Iosif Gheorghian, Bucureşti, Tipografia cărţilor bisericesci, 1899
12. **Teodoret** al Cirului, *Istoria Bisericească V,2,* în col. P.S.B. 44, trad. de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, Bucureşti, Editura I.B.M. al B.O.R., 1995

Redefinirea *Sacrului* și derivarea exigențelor misionare contemporane[1]

-avatarurile sacrului și ale Sacrului-

Consider că a concepe un discurs despre *misiune* presupune în primul rând **identificarea motivațiilor misiunii**, **internalizarea** (transformarea lor în fapt de conștiință sau devenirea misiunii ca și conștiință dogmatică), **credibilizarea** lor către lume într-un mesaj adaptat non-integrist, **identificarea și operaționalizarea metodelor** (adaptate principiilor de peda/andragogie) de a transmite conținutul misiunii/propovăduirii, **fidelitate** continuă în relație cu izvoarele credinței.

Din acest punct de vedere puterea misiunii (în afara și în interiorul omului) este direct proporțională cu determinarea teologică ce radiază din transformarea misiunii în fapt de conștiință sau devenirea misiunii ca și conștiință dogmatică. În interiorul acestei conștiințe dogmatice harul lui Dumnezeu este hotărâtor în împreună lucrare cu energia omului. În fapt este vorba de acea devenire a omului întru ființă care se traduce ca libertate, ca mântuire. Sfântul Isaac Sirul arată atât de frumos această conștiință dogmatică care-și găsește rațiunea ultimă de a fi, în unirea cu Hristos Domnul: *O,*

[1] *Redefinirea Sacrului și derivarea exigențelor misionare contemporane-avatarurile sacrului și ale Sacrului***,** în vol. *The Missionary Ethos of the Church in post-modernity*, Supplement of *Altarul Reintregirii Journal*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2015, pp. 403-422.

Taină mai presus de cuvânt şi de tăcere, Care, unindu-Te de bunăvoie cu trupul, Te-ai făcut om pentru înnoirea noastră, descoperă-mi calea prin care să mă înalţ până la tainele Tale pe calea senină a liniştirii, la adăpost de amăgirile acestei lumi. Adună gândirea mea înăuntrul meu în tăcerea rugăciunii, ca gândurile mele împrăştiate să se liniştească în mine prin luminoasa convorbire a rugăciunii şi printr-o minunare plină de taine[2].

1. Relaţia dintre creştinism şi cultura apuseană modernă

După fanatismul romantic al Evului Mediu, civilizaţia europeană avea să cunoască o etapă nouă în evoluţia spre viitor: Umanismul şi Renaşterea. O nouă viziune asupra omului, asupra cosmosului şi asupra relaţiei lui cu divinitatea se contura tot mai pregnant în mentalitatea europeană. Cele două curente au fost clasificate în egală măsură ca începuturi ale liberalismului, cu un sistem antropologic propriu, o cosmologie deistă, ceea ce avea să se prezinte mai nuanţat în secolele următoare ale iluminismului şi modernismului[3]. Pentru Renan, Renaşterea pregătea incredulitatea şi raţionalismul omului modern, stabilindu-se o filiaţie în baza *mitului liberal* între

[2] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv şi traducere Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, p. 243.

[3] Unii au interpretat umanismul renaşterii ca şi contrar geniilor naţionale creatoare (Philippe Münnier), alţii au văzut în el o transformare de ordin economic în sens capitalist (H. Koht).

curentul renascentist şi Reforma protestantă. Acest tip de liberalism oferă, în viziunea lui Burckhard şi a lui Voigt, o deschidere către individualism la care se ajunge prin redescoperirea modelelor antichităţii. Pe de altă parte criticii epocii au identificat un substrat ideologic păgân, mai mult sau mai puţin expus (Michelet), reluat printr-o laicizare a intelectului uman. În acord cu atitudinile amintite se situează şi J. Janssen,[4] cu specificaţia că el se situează pe poziţia unui apologet al creştinătăţii medievale germane, considerând curentul renascentist ca un produs al spaţiului cultural italian în care credinţa se găsea numai la nivel de supravieţuire,deci o credinţă neelaborată.

Tendinţa epocii, după 1450, a fost de a identifica o posibilă armonie între produsele culturale ale Renaşterii şi viziunea teologică asupra artei şi antichităţii. În acest sens prezenţa statuilor profane în biserici, decoraţiile, care au devenit simbolice, au fost interpretate ca momente de cultură care eliberează biserica de obscurantism. În consecinţă umanismul renascentist depăşeşte ideea medievală despre viaţă, însă se înregistrează o dorinţă profundă de emancipare şi manifestare a personalităţii umane la nivel individual. Conturându-se tot mai clar curentul

[4] J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters*, Freiburg, 1878-1893,apud R. Aubenas, R. Richard, *Vita religiosa del mondo cristiano* (1449-1517), în *Histoire de L'Eglise*(coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. Storia della Chiesa, Torino, Edit. SAIE, 1976, p. 270; Jean Claude Monod, *La querelle de la sécularisationde Hegel á Blumenberg*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 8.

individualist se construia noul tip uman specific epocii: *hommo universalis*.

Istoria culturii europene atestă primatul incontestabil al valorilor religioase în perioada medievală, situaţie care asigura coeziunea spirituală a societăţii. Dacă parteneriatul dintre sacru şi profan, dintre lumea laică şi cea religioasă, era caracterizat de această stare de lucru, ce a determinat divorţul dintre Biserică şi lume, de unde provenea principiul autonomizării? În opinia teologilor catolici dislocarea creştinătăţii medievale are la bază două motive: apariţia naţionalismelor şi formarea diferitelor monarhii absolute. Puterea politică a favorizat formarea unor curente religioase naţionale care vor fundamenta mai târziu tipul republican însoţit de cele mai multe ori de ideea de revoluţie[5]. La aceste motivaţii se adaugă integrarea totală a realităţii într-un simbolism teologic marcat de clericalizare. La acest nivel libertatea este confiscată încurajând individualismul ca lege esenţială a lumii, moment în care marile instituţii religioase pierd referinţele simbolice[6].

Dacă până atunci societatea era centrată pe Dumnezeu, din acel moment se operează o modificare de paradigmă, prin care omul devine măsură a tuturor lucrurilor. De aceea efervescenţa determinată de

[5] Jean Marie Aubert, *Vivre en chretien,* apud Ștefan Buchiu, *Ortodoxie și secularizare,* București, Edit. Libra, 1999, p. 128.
[6] Teofil Tia, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorala și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2003, *passim*.

tensiunea ideilor, şi de ideile Reformei, va întreţine ideea de emancipare şi de eliberare a gândirii de sub tipul unui dogmatism sinonim cu un cult arhaic epuizat. Procesul a atins apogeul în secolul XVIII, secolul Luminilor. În virtutea faimosului postulat *cogito ergo sum,* gândirea umană se considera singurul izvor al cunoaşterii, dar care va avea un efect negativ în relaţia om-cosmos: *filosofia luminilor opera după schema subiect-obiect, scoţând oamenii din contextul lor imediat. Natura, devenită doar obiect de cunoaştere îşi pierde calitatea sa de creaţie şi devine pedagog al umanităţii*[7]. Descoperirea treptată a naturii, în baza ideilor progresiste, va distruge ideea de finalitate în cercetarea ştiinţifică. Dacă pentru filosofii Greciei antice conceptul de finalitate era un factor semnificativ în studiul realităţii materiale, pentru iluminişti principiul cauzalităţii va produce un determinism-mecanicist, care va domina gândirea ştiinţifică modernă.

Nu toată cultura europeană este martora separaţiei dintre religie şi cultură. Secularizarea contemporană a apusului Europei este rezultatul unui îndelungat proces istoric care începe cu Renaştereaşi se continuă cu Iluminismul, în contrast cu evoluţia lumii est europene care a trebuit să suporte şi ea o formă a secularismului, programul totalitarismului comunist. Diferenţierea este fundamentală deoarece

[7] David Bosch, *Dynamique de la mission chretienne,* Paris, Labor et Fides, 1995, p. 351, apud Ştefan Buchiu, *Ortodoxie şi secularizare…,* p. 129.

face trimitere pe de o parte la omogenitatea istorică a discursului secularizant vest european şi pe de altă parte la secvenţele totalitariste în spaţiul cultural est european[8].

Sub raport cultural modernitatea este caracterizată de afirmarea criticismului raţionalist al filosofiei lui Immanuel Kant (†1804), de filosofia lui Friederich Hegel care va fundamenta mai târziu criticismul istoric şi chiar materialismul, deşi Hegel admite totuşi o unitate între credinţă şi cugetare, de pozitivismul lui Auguste Comte, de curentele evoluţioniste sau de teoriile supra-omului nietzschean. Criticismul raţionalist supune investigării prin raţiune orice problemă, inclusiv problema metafizică religioasă care, deoarece nu cade sub percepţia celor cinci simţuri, poate fi cel mult postulată. Teoriile kantiene introduceau în conştiinţa omenirii un scepticism care va adânci relativizarea simbolurilor religioase. O altă idee recurentă modernismului este conceperea istoriei ca întrupare a ideii care se manifestă dialectic, dând naştere contradicţiilor.

Hegelianismul, admiţând conjuncţia parţială dintre credinţă şi raţiune şi operând cu categoriile contrariilor, *unio mistica,* sub prelucrarea unor tineri filosofi de la şcoala din Tübingen îşi va găsi o expresie

[8] Ioan Vasile Leb, *Biserica în acţiune,* Cluj Napoca, Limes, 2001, p. 159; Olivier Clement, *La revolte de l'Esprit,* Paris, Edit. Stock, 1979, p. 185.

în criticismul istoric şi chiar în materialism[9]. Sistemul hegelian, prin *Fenomenologia spiritului*, concepe *istoria ca şi spiritul alienat în timp* şi *alienarea acestei alienări* este întoarcerea spiritului în sine însuşi, la un nivel de conştiinţă superior. În viziunea lui Hegel nu este spaţiu pentru un timp ulterior: absolutizând actul raţiunii ca şi pură fenomenologie a spiritului absolut, Hegel a epuizat triumful prezentului nu numai asupra trecutului, ci şi asupra viitorului[10].

Lumea s-a îndepărtat de sistemul tradiţional religios mai ales după ce pozitivismul lui Auguste Comte se părea că oferă o formă ştiinţifică de dezvoltare a omenirii, în drum spre religia viitorului. Dacă ar fi să completăm peisajul cultural european, în care s-a afirmat secularismul, alimentat de celelalte curente filosofice contemporane, trebuie afirmat faptul că pe lângă existenţa unui umanism cu rezonanţe neopăgâne, produs în special de Renaştere, s-a dezvoltat şi un umanism religios. Cercetătorii l-au receptat sub două variante în istorie: varianta maximalistă şi optimistă în romano-catolicism, respectiv minimalistă şi pesimistă în protestantism. Datorită unor factori multipli, acest tip de umanism creştin s-a secularizat şi a condus în mod inevitabil la relativism, nihilism ontologic şi moral.

[9] Philippe Soual, *Sacru şi sfinţenie în filosofia hegeliană a religiei,* în vol. *Orizontul sacru*, coord. de Corneliu Mircea şi Robert Lazu, Iaşi, Polirom, 1998, p. 169.

[10] Bruno Forte, *Al di là della secolarizzazione: una visione teologica,* în *La religione degli europei II*, Ole Riis, Marek Tarnowski…, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, p. 161.

2. Avataruri teologice, filosofice şi sociologice ale *Sacrului*

Reflexia biblică este orientată spre definirea lumii în general în relaţie directă cu dimensiunea sacrului. În secolul trecut conceptul de *sacru* devine cuvântul cheie pentru ştiinţa empirică a religiilor. Ilustrativ în acest sens este grupul de cercetători cu contribuţii asupra fenomenologiei religiei: R. Otto, G. Van der Leew, N. Söderblom, M. Eliade. Rudolf Otto în celebra lucrare *Das Heliege,* propunesacrul ca şi categorie fundamentală a religiei. Pe parcursul lucrării demonstrează existenţa a doi poli coordonaţi între ei de experienţa religioasă: *tremendum* şi *fascinans*. Omul este fascinat în viziunea lui G. Van der Leew de *puterea sacră*. Această putere sacră este la o mare depărtare de om şi în acelaşi timp înfricoşătoare.Antiteza sacru-profan a făcut şi obiectul cercetărilor lui Eliade.

Sensul termenului de *profanum* în accepţiunea lui Eliade este acela prin care indică o categorie umană care stă în afara templului, o categorie care nu are caracter negativ, ci neutru. Ideea este că totul şi toate au posibilitatea de a deveni sacre: spaţiul, timpul, cerul, pământul[11]. Locul sacru este prin excelenţă templul al cărui *adyton* ascundea imaginea zeilor, unde nu se putea intra pentru că era o continuă teofanie. La puţin

[11] Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio Sacri,* Iaşi, Edit. Ars Longa, 1998, p. 199; Nicolae Morar, *Dumnezeu-comuniune de persoane, paradigmă a comuniunii umane,* în vol. *Orizontul sacru*…, p. 158.

timp după publicarea cărţii lui Rudolf Otto despre sacru a apărut comentariul lui Karl Barth la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel. Religia vine definită în viziunea lui Barth ca o *nevoie religioasă*, ca o trebuinţă a firii, după cum este trebuinţa de mâncare sau de somn.

Religia este o parte a omului, este numai din om. Pe această cale omul nu poate să ajungă niciodată la Dumnezeu, lucrul acesta fiind posibil numai prin harul care vine de sus. Într-un asemenea mod Barth se depărta de teologia evanghelică a secolului XIX, se depărta şi de Schleiermacher care definise religia ca fiind *sentimentul absolutei dependenţe* a protestantismului cultural[12]. Mărul discordiei fusese aruncat. Ştiinţele biblice vor face mari eforturi de a soluţiona problema. Biblic va fi demonstrat faptul că sacralitatea obiectivă ocupă un loc important în Vechiul Testament. Iubirii lui Dumnezeu, Israel îi răspunde cu un cult care este expresia unei raportări personale la divinitate. Religiozitatea templului poartă în sine caracterul cultului, adică sacrul.

Mentalul ebraic vechitestamentar dezvoltă o semnificaţie a sacrului în termenii rezultatului unui proces de separaţie la care se va asocia ideea de puritate, curăţie, transcendenţă. Echivalentul ebraic al termenului de *sfânt* (*qädôš*; *qôdeš*= sfinţenie) este

[12] *Die Heissen Eisen von A bis Z,* Johannes Bauer, Graz, Austria, Verlag, trad. it. *Dizionario Teologico*, Roma, Cittadela Editrice, 1974, p. 667.

o derivaţie de la rădăcina *qd* [a separa, a (se) pune deoparte] aflat într-o strânsă legătură filologică cu termenul *quddusu* (pur, curat, minunat, splendid). Determinarea semanticii teologice a lui *qädôš* se află într-o relaţie mai apropiată cu rădăcina *qd* ca şi separaţia de ceea ce este *profanum* decât cu *quddusu*. Acest sens vine sugerat de I Samuel 21,5 şi Iezechiel 22, 26 fragmente în care *qädôš* se defineşte în opoziţie cu **ĥōl** (profan).

Aceeaşi concluzie se impune de exemplu din compararea termenilor greceşti **τέμενος** cu **τέμνειν** sau a latinului *sanctus* cu *sancire*. Isaia în 6, 3 foloseşte în numirea lui Dumnezeu termenul *qädôš*, utilizat în sensul de a numi *transcendenţa* Lui şi în aceeaşi paletă de sinonimie, dar pentru a indica unicitatea relaţiei lui Dumnezeu cu *populus ellectum*, expresia *Sfântul lui Israel* [apare cu cea mai mare frecvenţă la Isaia şi foarte puţin în alte locuri din Biblie (II Regi, Ieremia şi în Psalmi)][13]. Septuaginta traduce de cele mai multe ori termenul *qädôš* cu **ἅγιος**, un termen cu utilizare rară în greaca clasică[14], în timp ce Noul Testament dezvoltă cu consecvenţă filologia lui **ἅγιος**. Din această scurtă introducere reiese că termenul biblic de *sfânt* are sub aspect etimologic şi semantic semnificaţia de *separat*, *pus deoparte*.

[13] ***, *Introduction a Ésaïe*, în *La Bible, traduction œcuménique TOB*, Société Biblique Française, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 752.
[14] *Septuaginta*, edit. Prof. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, pp. 567-573.

Pe de altă parte întâlnim principii care proiectează sacrul într-o existenţă îndepărtată. Motivul este acela de a proteja poporul ales de pericolul reprezentărilor figurative şi în acest sens de riscul idolatriei. Imaginea sacrului se descoperă într-o manieră mai clară în Noul Testament în Hristos: *Care este Unul mai mare decât templul*. Yves Congar concluzionează cu aceste cuvinte conceptul noutestamentar de *sacru*: *Hristos a adus în propria persoană anticul privilegiu al Templului, adică privilegiul de a fi locul în care se poate găsi prezenţa şi mântuirea lui Dumnezeu, punctul de pornire din care pleacă orice sfinţenie*. Noul Testament nu cunoaşte un sacrificiu *cultual* în sensul antic al cuvântului. Conform lui H. Schurmann se intră într-o perioadă eshatologică, în care activităţile sacrale şi cultuale vor fi repudiate. Sub influenţa criticii religiei din partea lui Karl Barth, precum şi sub influenţa rezultatelor ştiinţelor biblice, se construieşte noua viziune a timpului odată cu declinul religiozităţii. Paradigma este pusă în evidenţă de scrisorile lui Bonhoeffer din 1943 şi 1944, alcătuite în închisoare, şi publicate în volumul *Widerstand und Ergebung*[15]. Bonhoeffer este convins că drumul pe care se merge este către o epocă închisă religiei. Pune în circulaţie sintagma de *creştinism areligios* prin care înţelege că termenul de religie nu este corelativ cu cel de creştinism, modificând fundamental conţinutul

[15] *Die Heissen Eisen von A bis Z...*, p. 669.

credinţei. În consecinţă Hristos nu mai este obiectul religiei, ci ceva foarte divers.

În această optică apare ipoteza procesului de secularizare. Max Weber descrie faptul ca o descreştinare şi demitizare progresivă a lumii, atenuând importanţa religiei, organizată ca instrument de control social. Weber demonstrează că lumea protestantă a avut un rol esenţial în această direcţie. Teologul evanghelic F. Gogarten reia acest tip de demonstraţie în volumul său din 1953 *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* în care arată că secularizarea ar fi o consecinţă legitimă şi necesară credinţei creştine. Libertatea creştinului stă în posibilitatea de a dispune de întreaga lume într-o manieră în care nu există constrângere. Pericolul apare în *secularismul* care neagă libertatea spirituală şi religioasă, încorsetând totalmente omul şi negând credinţa.

O altă voce care nuanţează problema este aceea a lui Paul Tilich. Nerenunţând la ambivalenţa religiei, Tilich susţine că sacrul nu este departe de lumea creată, ci este aproape. Pe de altă parte Dumnezeu este distinct de orice creatură, deci proiectat într-o metafizică specifică.[16]Experienţa istorică a demonstrat falsitatea predicţiei lui Bonhoeffer. Noile mişcări religioase, reîntoarcerea sacrului, au modificat paradigmele din 1943-1944.

[16] *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, diretto da* Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi, Roma, Edit. Paoline, 1974, p. 973.

Începând cu Conciliul II Vatican secularizarea a trecut în rândul dezbaterilor teologilor catolici. Y. Congar, J.B. Metz, H. Schürmann, E.J. Lengeling, M.D. Chenu pornind de la premise diverse şi-au asumat poziţii teoretice interesante. H. Mühlen încearcă o clarificare a problemei în studiul cu titlul *Entsakralisierung*. Printre diferenţierile care le aduce ca argumente pentru ambivalenţa interpretării, Mühlen face distincţia între *sfânt* şi *sacru*, după cum filosofia face diferenţiere ontologică între esenţă şi existenţă, sau teologia între Dumnezeu şi creatură. În viziunea lui secularizarea, în varianta ei pozitivă, înseamnă relativizarea tuturor absolutizărilor care vin din lumea transcendentă,în timp ce semnificaţia ei negativă stă în pericolul continuu de a nega orice referire la Dumnezeu din partea mundanului. O astfel de teorie a fundamentat absolutismele statale moderne.

3. Religiozitatea în faţa culturii moderne a individului

Religiozitatea modernă pusă sub semnul individualismului cunoaşte o largă răspândire în Europa. Cazul francez demonstrează orientarea acestui tip de individualism spre comunităţi emoţionale sau spre o nouă laicitate. Într-o asemenea perspectivă Dumnezeu nu mai este conceput ca persoană ci numai ca o *forţă superioară şi impersonală*, adeziunea la

creştinism fiind acceptarea unui cod care ar conţine o seamă de valori morale[17]. Similar este cazul Belgiei unde asistăm la o recompunere a credinţei, pornind de la aceleaşi date ale individualismului, scepticismului şi relativizării.

Studiile de sociologie a religiilor au demonstrat existenţa unor combinaţii între practicile tradiţionale de credinţă şi diverse mişcări mistico-ezoterice în care actul decizional stă la periferia libertăţii individului, obligându-l la numeroase opţiuni. Toate construiesc sisteme colective de semnificaţii care mai târziu se manifestă în mod autonom, dând naştere unor credinţe culturale de tipul celei imaginate de Grace Davie pentru Marea Britanie: *believing without belonging*[18]*.* Autonomizarea creează un climat favorabil proliferării microgrupurilorsau a microcomunităţilor bazate pe sisteme de interese sociale, culturale sau spirituale. În spatele unor astfel de opţiuni se întâlneşte caracterul modernităţii culturale care nu acceptă grupuri de tip-Biserică, libertatea individului manifestându-se în această spiritualitate de tip sectă. Această insistenţă

[17] E. Hamberg, *Religion, Secularisation and value Change in the Welfare State,* comunicare la prima Conferinţă Europeană de Sociologie, Viena, august, 1992, apud Daniele Hervieu Leger, *Credere nell ambito della modernita: aspetti del fatto religioso contemporaneo in Europa*,în *Encyclopedie des religions V*, cord de F. Lenoir et Y.T. Masquelier, Paris, Baxard Editions, 1997, trad. it. *La religione V*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2001, p. 533.

[18] G. Davie, *Believing without belonging: is it the future of religion in Great Britain?,* in „Social Compass", 37, 1990, 4, apud *Ibidem,* p. 536.

pe dimensiunea protestatară antimodernă urmăreşte un paralelism determinat de apariţia şi evoluţia noilor comunităţi religioase în Europa şi criza economică, socială şi culturală din preajma anului 1970. Toate aceste practici se înscriu într-o logică modernă şi raţională a lui *do ut des,* în mod sigur orientată spre *wertrationalität* (raţionalitate orientată spre o valoare), decât spre *zweckrationalität* (raţionalitate orientată spre final). În fapt omenirea are nevoie de supranatural, este o necesitate ontologică a împlinirii, sesizată de părinţii Bisericii (Fericitul Augustin: *inquietum est meum core... donec requiescat in Te*) dar şi de antropologi sau alţi cercetători (conceptul de *hommo religiosus*).

În variantă contemporană două sunt tendinţele de autodivinizare; una gnostică (credinţele oriental-tibetane, şamanismul, *mahikari* sau *nichiren shoshu,* tantra, yoga etc.) şi alta umanistă (meditaţia transcendentală, psihanaliza etc.). Autonomizarea şi societatea de consum au alimentat miturile modernităţii culturale şi au diversificat ideologic tipurile de microgrupuri. O componentă sesizată şi prelucrată de cercetători a fost umanismul antropocentric, individualizat de J. Maritain, curent care exaltă individul capabil de a-şi crea propria umanitate în conformitate cu propria lui plăcere, liber de orice constrângere. Pentru Lorenzo Chiarinelli secularizarea şi modernitatea nu sunt procese paralele

şi nici totalmente omogene. În cultură rămân cel puţin trei elemente proprii secularizării: declinul principiului autorităţii şi înlocuirea lui cu cel al experienţei; laicitatea instituţiilor politice, economice şi culturale; stăpânirea unei culturi a bunăstării şi a timpului liber. Pentru spaţiul italian această ereditate s-a manifestat într-un *relativism teoretic*, în *subiectivizarea credinţei şi a normelor morale*, *ecclesialitate condiţionată, care se transformă în apartenenţă parţială;* construirea unui sens difuz al sacrului care se traduce printr-un *consumism religios*[19]. Pe plan sociocultural şi în general în spaţiul public secularizarea este resimţită tot în trei moduri: banalizarea mesajului religios, suspiciunea faţă de religie, distanţarea totală a unora faţă de religie.

Dacă în general instituţiile religioase au suferit un declin, religiosul, ca fenomen, a renăscut într-o varietate de forme. În zorii celui de-al treilea mileniu experienţa colectivă a sacrului şi imaginaţia religioasă au căpătat forme inedite. Pentru Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber şi cea mai mare parte a sociologilor de la începutul secolului XX religia intrase într-un declin ireversibil.

De ce se impune o atenţie deosebită din partea teologilor privind fenomenul secularizării? Oare cercetătorul contemporan, preocupat de identificarea metodelor de echilibrare a faptului religios, va defini

[19] Lorenzo Chiarinelli, *Al di là della secolarizzazione: sfida e chance per la chiesa cattolica*, în *La religione...II*, p. 172.

un ansamblu metodic teologic prin contrast cu paradigmele care fundamentează curentul secularist? În 2012 Jérôme Souty inventaria pentru centrul francez de cercetări umaniste metamorfozele prin care au trecut şi trec credinţele religioase, rezultate verificate statistic[20]. În primul rând se constată un proces de subiectivizare a credinţei, depărtare de ceea ce înseamnă credinţa tradiţională, în favoarea unei recompuneri a ceea ce Souty numeşte, sentimentul religios, un soi de sacru psihoemoţional din perspectiva noastră. Principalele caracteristici ale acestei recompuneri a sacrului, după anii 60, sunt sintetizate în formula lui Françoise Champion ca *nebuloasă mistico-ezoterică*, sumarizând aici astrologia, reîncarnarea, telepatia, spiritismul, grupări sincretiste de origine orientală (neo-budismul, neo-hinduismul),New Age etc. În paralel cu această direcţie eclectică a religiosului ca fenomen psihoemoţional asistăm la dezvoltarea curentelor radicale în religiile istorice: reîntoarcerea la Torah pentru iudaism sau integrismul musulman etc.

3.a. Revoluţia tăcerii şi aculturalizarea modernităţii în Franţa

Abordările empirice privind religiozitatea modernă au dezvoltat ideea conform căreia există o strânsă

[20] http://www.scienceshumaines.com/les-metamorphoses-des-croyances-religieuses_fr_12423.html

legătură între refuzul constant pe care îl manifestă modernismul (profesional, politic, cultural) în faţa instituţiilor religioase, şi tendinţa de individualizare, de ieşire din comuniune cu ceilalţi a omului modern. În cazul Franţei această tendinţă a dus la distrugerea simbolismului religios în toată diversitatea lui: istorie sacră, onomastică, etică, hermeneutică, politică, ştiinţe, care erau în viziunea lui Emile Poulat substanţa creştinismului galican[21]. Un prim aspect este legat de dispariţia progresivă a religiei de tip memorie şi apariţia unei religiozităţi festive care se manifestă extracotidian. Această dimensiune ţine de un anumit mod de a înţelege şi de a manifesta ideea de sacru. Începând cu Durkheim s-a încetăţenit concepţia conform căreia sociabilitatea religioasă tradiţională se găseşte într-o relaţie dialectică între experienţa cotidiană a rutinei şi marile manifestări religioase.

Subiectivismul, relativismul şi agnosticismul contemporan construiesc pe acest fond o antropologie consumistă. Dislocarea continuităţii liturgice introduce o nouă temporalitate religioasă, timpul marilor sărbători, în defavoarea experienţei religioase continue. În paralel apare o nouă geografie religioasă legată şi ea de transformarea timpului şi a spaţiului religios, o geografie care nu mai valorizează

[21] Emile Poulat, *Modernistica,* Paris, Nouvelles Editions Latines, 1982, cap. 3, *Le catholicisme comme culture*, apud Daniele Hervieu-Leger, Franco Garelli, *La religione degli europei I,* Torino, Edit. della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, p. 194.

comunitatea parohială locală. Există posibilitatea de a generaliza această tendinţă franceză mai ales în cazul tinerilor care nu mai participă la viaţa religioasă de duminică în parohie ci, se îndreaptă către acele *locuri de memorie.*

Religia contemporană se transformă într-o activare a *memoriei*modernităţii. Tipul de temporalitate nouă corespunde unei idei moderne de sacru care are variate moduri de manifestare, fiind o sinteză a curentelor istorice care s-au concretizat în spaţiul francez. În acest sens s-a dezvoltat o nouă sociabilitate religioasă organizată în jurul voluntariatului, a întâlnirilor limitate temporal, o sociabilitate care însă are la bază evenimente cu participanţi care sunt de fiecare dată alţii. Apare la acest nivel tipul *aderentului festiv,* care trăieşte în interiorul lui o dramă determinată de separaţia dintre secularismul vieţii sociale şi participarea la aceste momente extracotidiene.

Astfel contemporanul francez se caracterizează printr-o opţiune religioasă între două elemente: festiv şi privat, care ar deveni puncte principale ale raportului dintre creştinism şi modernitate. Configurată în acest mod, apare o nouă identitate religioasă modernă în care, după părerea sociologului Daniele Hervieu-Leger, conştiinţa tradiţională religioasă suportă o serie de mutaţii negative.

Una dintre mutaţii stă în valorizarea maximală a experienţei individuale, ca reacţie la convertirea la

religia totală, de mase, fundamentându-se la acest nivel o tendinţă spre individualizare, spre noul tip de religie a *comunităţilor emoţionale.* Acest sistem poate fi caracterizat de o seamă de trăsături care combină idealuri tipice: un sistem de *religie voluntaristă* cu accente pe experienţa personală, subiectivizarea raportului cu norma doctrinală, insistenţa pe formele nonverbale, o reacţie mai mult sau mai puţin teoretizată împotriva tipului de *religie intelectuală.*

Toate aceste elemente au determinat Biserica franceză la o nouă atitudine privind implicarea şi responsabilizarea laicilor în faţa propriei lor identităţi creştine. Provocarea este majoră având în vedere moştenirea culturală a modernităţii şi reactivarea tipului de sacru în sens modernist. Mai mult, în 1989 un studiu publicat în Franţa sub titlul *Revoluţia tăcerii la catolici,* atrăgea atenţia asupra unor curente ce contestau instituţionalizarea ecclesiastică şi transformarea religiei în blocuri separate de tip dualist. Cercetările expuse pe această temă au scos în evidenţă nevoia urgentă de a se identifica noi metode de responsabilizare a laicilor în Biserică şi depăşirea pragmatismului individualist. Astfel cercetarea s-a orientat spre depăşirea tipurilor de dualisme: sacru-profan, exteriorizare festivistă-experienţă strict subiectivă, sau depăşirea temporalităţii religioase sincopate.

3.b. De la creştinismul cultural la noua laicitate

Introducerea culturii moderne cu tipul individualist în experienţa religioasă are ca şi primă consecinţă subiectivizarea raportului creştinului cu tradiţia religioasă. M. De Certeau caracterizanoul raport cultural ca fiind o consecinţă a secularizării, în care apare o tensiune între credinţă şi apartenenţa instituţională. Dacă prin îndelungatul proces al secularizării s-a pierdut funcţia religioasă a simbolurilor, acestea rămân totuşi valabile, fiind valorizate în alte domenii: dezvoltarea creaţiilor estetice, legitimarea unor mişcări politice, participarea la definirea şi orientarea domeniilor culturii, justificarea unor poziţii etice, fără ca acest *corpus* de simboluri să fie ataşat unor semnificaţii religioase[22]. Studiile empirice franceze ale recompunerii modalităţilor de adaptare a simbologiei creştine la universul cultural, în care tradiţia nu mai articulează un sistem integrat de credinţe şi practici religioase, construiesc un drum spre un nou tip de laicitate. Anii 70, când Certeau făcea aceste observaţii, vor fi reluaţi ca şi problematică mai târziu în anii 80. Mişcarea culturală franceză se caracteriza de întreţinerea unui curent al *identităţii naţionale,* în momentul în care începea să fie provocată de internaţionalizarea vieţii economice, ascendenţa fenomenului emigranţilor, mondializarea etc.

[22] M. De Certeau e J.M. Domenach, *Le christianisme eclate,* Paris,Seuil, 1974, apud *Ibidem,* p. 206.

Interpretările economico-culturale ale vremii au fost receptate de clasa medie franceză ca o ameninţare la ceea ce constituia fundamentul identităţii naţionale.

Opţiunea acestei categorii către un discurs integrist va favoriza întărirea extremei drepte xenofobe şi antisemite a cărei leader va fi Jean Marie Le Pen. Se constituia astfel o mişcare revendicativă în jurul termenilor de naţiune şi naţionalism. Pe acest fond au fost integrate elemente ale tradiţiei creştine ca simboluri ale unităţii naţionale. Anticipând avantajul politic prin folosirea terminologiei creştine, leaderul Frontului Naţional Francez îşi va găsi o nouă dimensiune a discursului prin desele referiri la ascendenţa elementului musulman în peisajul politic francez, rezultând fanatismul integrist.

Provocarea care se ridică pentru Franţa contemporană stă în mobilizarea areligioasă a simbolurilor religioase, în care acestea din urmă au numai o valoare instrumental-politică, sau de a sensibiliza omul simplu prin referirea la patrimoniul care până atunci era de ordin ecclesiastic. Un peisaj religios în profundă evoluţie, o creştere în individualism, în relativism şi în pragmatism[23].

Criza idealurilor modernităţii, demonstrate cultural şi politic, a dus la o reafirmare a principiilor revoluţiei franceze, o morală franceză structurată pe

[23] Y. Lambert, *Un paysage religieux en profonde evolution,* în H. Riffault, *Les valeurs des Français,* Paris, PUF, 1994, pp. 123-162.

libertate, egalitate şi fraternitate[24]. La acest nivel s-a impus o nouă laicitate iar ca expresie instituţionalizată misiunea de dialog din Noua Caledonie 1988, sau crearea în 1983 a Comitetului Naţional de Etică pentru ştiinţele vieţii şi ale sănătăţii. Reevaluarea simbologiei creştine în contexte culturale şi politice fără a avea o referire la conţinutul ei religios, deschide perspectiva acestui nou tip de laicitate, văzut de majoritatea analiştilor ca o rezultantă a procesului secularizării. Cultura asimilează la acest nivel simbolismul creştin pentru a-l dimensiona într-o perspectivă strict laică, o reîntoarcere la umanismul renascentist sau la tipul simbologiei iluministe.

4. Sarcini teologice

Societatea modernă guvernată masiv de această raţiune instrumentală, şi-a construit propria autonomie sustrăgându-se de la referinţele simbolice caracteristice credinţei, care ofereau societăţii interpretări eteronome ale lumii şi ale omului. Dominată de ceea ce Marcel Gauchet numea *imperativul schimbării*, modernitatea ca şi contemporaneitatea, trăiesc într-o condiţie structurală de nesiguranţă, de incertitudine. Dacă se porneşte de la prezumpţia că secularizarea se impune modernităţii ca un proces ineluctabil de reducere raţională a credinţei, rezultă

[24] Jean Yves Nau, în *Le monde,* 3 sept. 1989, apud *Ibidem*, p. 209.

că societatea este una secularizată,[25] negând sursa de optimism a credinţei.

Cum poate credinţa creştină să îşi facă simţită prezenţa în această societate: valorizând comunitatea parohială; situându-se la nivelul legitimărilor ultime; prin formare duhovnicească continuă; vocaţie a integralităţii şi denunţare a parţialităţii; identitate culturală dinamică; dar nu în ultimul rând participarea la universul sacramental, la rugăciune şi slujire. Secularizarea obligă religia la o seamă de atitudini dintre care cele mai urgente ar fi:

a. transfigurare (rugăciune, smerenie, împărtăşirea cu Hristos Domnul) şi divino-umanitate. Din perspectiva unei eshatologii active se impune realizarea unui efort de a lumina cultura şi societatea prin viaţă liturgică şi spirituală, printr-o continuă formare duhovnicească. Pe parcursul istoriei au fost momente când creştinătatea construia paradigme despre un Dumnezeu contrar omului, antiuman. Ori modernitatea a construit omul împotriva lui Dumnezeu. În fapt inima teologiei creştine este realitatea îndumnezeirii, în baza sintezei divino-umane a Întrupării. Omenirea are acest mandat de a descoperi raţiunile divine ale existenţei care se acordă cu semnificaţia ultimă, cu Logosul. Creştinismul nu se epuizează în modele culturale sau sociologice, ci îndreaptă perspectiva către *dincolo.*

[25] Daniele Hervieu Leger, *Credere nell ambito della modernita:aspetti del fatto religioso,* în *La religione I.*…,p. 551.

b. derularea proceselor de cercetare în domeniul teologiei cu precădere în latura intelectivă, ce ține de predarea religiei în școală[26]. Identificarea principalelor nevoi de intervenție adaptată în rândulelevilor și studenților. Din acest punct programele pot fi nucleul dezvoltărilor proiectelor catehetice la alte categorii de vârstă sau în funcție de profilul general al persoanelor în strânsă legătură cu structura parohială.

c. *pre-comprehensiunea mesajului*, posibilitatea de a-l face inteligibil contemporaneității. Societatea secularizată se caracterizează prin tăcere asupra lui Dumnezeu, ori sarcina teologiei este aceea de a se integra unei viziuni omogene despre om și despre lume. Tăcerea asupra lui Dumnezeu devine încet un aspect al „teologiei negative: iese la lumină un cuvânt care ține de pudoare însă refuză tăcerea, care ține de durere, dar care îi permite luminii să treacă prin ea. Departe de orice raționament scolastic, un cuvânt al puterii umile, un cuvânt al bucuriei și al libertății. Strigătul lui Dimitri Karamazov: *Dacă îl alungăm pe Dumnezeu de pe pământ, îl vom întâlni sub pământ; atunci noi, oamenii de sub pământ vom cânta cu măruntaiele pământului un imn tragic pentru*

[26] Institutul de Științe ale Educației din România a dezvoltat o preocupare specială în ceea ce privește pedagogia Religiei, ca disciplină predată în școală, rezultatele cercetării constituind premisele construirii pe baze reale a unei strategii pe termen mediu și lung privind locul și funcția Religiei în școală (Constantin Cucoș, Dorin Opriș, Monica Opriș, Mușata Bocoș, Irina Horga, Vasile Crețu etc.).

Dumnezeul bucuriei. Trăiască Dumnezeu şi bucuria sa, îl iubesc[27].

d. definirea conţinuturilor educaţiei religioase şi identificarea metodelor de pedagogie şi andragogie în vederea precomprehensiunii mesajului; conceperea instrumentelor de lucru. Eforturile sunt multiple în ultima vreme, mai ales în urma contestării statutului orei de religie din partea grupurilor seculariste. În acest sens Patriarhia Română a încurajat depunerea şi derularea de proiecte care au ca şi obiectiv identificarea metodelor de lucru noi, adaptate nevoilor pastorale. Au fost înfiinţate Centre de Resurse în mai multe eparhii din ţară, în acest sens în plan local fiind ilustrativ Centrul de Training Dynamis al Arhiepiscopiei de Alba Iulia, centru specializat pe metode şi tehnici de educaţie nonformală[28].

„Într-o societate modernă, secularizată, Biserica, sau mai degrabă Bisericile, sunt nevoite să-şi găsească locul. Nu un loc dominant. Nu un loc marginal, un ghetou al frici şi al orgoliului departe de cultură şi de viaţa comunitară. Biserica, bisericile trebuie să se situeze, fără frică sau orgoliu, într-un anume fel faţă către faţă cu această societate, cu certitudinea că aceasta are

[27] Olivier Clement, *op. cit*., p. 48.

[28] Centrul de Training Dynamis este specializat pe programe de dezvoltare personală, facilitând procese de explorare personală, conştientizarea şi acceptarea sinelui în vederea transformării, dezvoltării fizice, psihice, emoţionale şi spirituale, furnizează programe de formare iniţială şi continuă în metode şi tehnici nonformale de educaţie, din perspectivă creştin-ortodoxă.

nevoie de credincioşi pentru a exista, fiindcă *Biserica este inima lumii, chiar dacă lumea îşi ignoră inima,* ca să-l citǎm pe mitropolitul Georges Khodr! Este exact situaţia pe care o revendicau apologeţii secolelor II şi III faţă de Imperiul roman. Acest parteneriat polemic va fi când conflictual, cu riscul martiriului, când plin de inspiraţie. Reprezintă în el însuşi un aspect de explorat al divino-umanităţii. Anunţă un divino-umanism încă de negândit pentru noi, acest aliaj, creuzet de Ev mediu, de Renaştere, al unei libertăţi eliberate la care au visat un Nicolai Berdiaev, un Maurice Clavel? Nu ştiu. Ştiu numai că, în secolul XX, creştinismul şi mai cu seamă poate, Biserica Ortodoxă deţine un număr imens de martiri -fără să uităm, atât în apropierea Muntelui Athos, *martiriul alb* al călugărilor- şi că aici există un miez de energie capabil, dacă nu se îndepărtează de inteligenţa contemporană, ci o însămânţează, să răstoarne istoria."[29]

[29] Olivier Clement, *op. cit*., p. 52.

Bibliografie

1. ***La Bible**, traduction œcuménique TOB*, Société Biblique Française, Les Éditions du Cerf, 1994.
2. ***Septuaginta***, edit. Prof. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
3. **Clement** Olivier, *La révolte de l'Esprit*, Paris, Stock, 1979, 439 p.
4. **Clement** Olivier, *Viața din inima morții*, Târgoviște, Pandora, 2001, 253 p.
5. **Codoban** Aurel, *Sacru și ontofanie-pentru o nouă filosifie a religiilor*, Iași, Polirom, 1998, 185 p.
6. **Dancă** Wilhelm, *Mircea Eliade- Definitio sacri*, Iași, Ars Longa, 1998, 365 p.
7. ***Die Heissen Eisen von A bis Z**,* Johannes Bauer, Verlag, Graz, Austria, trad. it. ***Dizionario Teologico***, Roma, Cittadela Editrice, 1974, 741 p.
8. ***Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale**, diretto da* Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi, Roma, Edit. Paoline, 1974, 1274 p.
9. **Fliche** August- **Martin** Victor, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. SAIE, 1976.
10. **Leb** Ioan Vasile, *Biserica în acțiune*, Cluj Napoca, Limes, 2001, 169 p.
11. **Leger** Daniele Hervieu, **Garelli** Franco, *La religione degli europei I,* Torino, Edit. della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, 502 p.
12. **Mircea** Corneliu, Lazu Robert, *Orizontul Sacru*, Iași, Polirom, 1998, 237 p.

13. **Patapievici** H.-R., *Omul recent,* ediţia II-a, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2002, 502 p.
14. **Rémond** René, *Religie şi societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX 1780-2000,* Iaşi, Polirom, 2003, 255p.
15. **Riis** Ole, **Tarnowski** Marek ..., *La religione degli europei II,* Torino, Edit. della Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, 176 p.
16. **Tia** Teofil, *Reîncreştinarea Europei? Teologia religiei în pastorala şi misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2003.
17. **Idem**, *Descreştinarea – o apocalipsă a culturii*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2009.

Cuprins

Ante scriptum 5

Rolul iudaismului şi al comunităţilor siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creştinismului primar (I) 15

Note introductive pentru o contextualizare istorică şi culturală a creştinismului syriac (II) 43

Apariţia şi evoluţia schismei meletiene în fază preniceeană (325) 67

Perioada constantiniană ca model al coexistenţei Stat-Biserică -*excurs asupra autorităţii*- 95

Graţian şi Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericeşti la sfârşitul secolului IV -*Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*- 163

Redefinirea *Sacrului* şi derivarea exigenţelor misionare contemporane -*avatarurile „sacrului" şi ale „Sacrului"*- 193

Textele cuprinse în prezentul volum se constituie sub forma a şase articole ştiinţifice care acoperă (formal şi tematic) antipozii cronologici şi tematici ai creştinismului în cheia de lectură a *teologiei politice*. Volumul se constituie sub forma unui nucleu conceptual care a fost dezvoltat ulterior în proiectul personal de cercetare în ceea ce priveşte *teologia politică*. De ani buni conceptul, sintagma de *teologie politică* a intrat în sfera preocupărilor personale, moment şi arie de cercetare prin care am avut, şi am ocazia, de a prospecta *teologia* dincolo de standardizarea şi clişeizarea în care câteodată riscă să se mişte, încercând o spargere a unui orizont tautologic.

Autorul